IL BUONO NEL VERO

LIBRI QUATTRO

DI

AUGUSTO CONTI

Professore di Filosofia
nel R. Istituto di Studj Superiori a Firenze.

VOLUME II.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1873.

IL BUONO NEL VERO.

LIBRI QUATTRO.

IL BUONO NEL VERO.

LIBRI QUATTRO

DI

AUGUSTO CONTI

Professore di Filosofia
nel R. Istituto di Studj Superiori a Firenze.

VOLUME II.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1873.

CAPITOLO XXVI.

L' eroismo.

SOMMARIO.

1. Che cosa è l'eroismo, e sue varietà. — 2. È unito al dovere, — 3. al cui adempimento è sempre necessario un qualche grado d'eroicità. — 4. L'estro eroico è preparato dalla conoscenza di noi stessi, perchè consiste nel meditare l'eccellenza de' fini morali, — 5. se no è falso eroismo; — 6. ma si solleva per un'idealità, che lo fa somigliare al furore poetico: — 7. e indi gli abbisogna un vivo sentimento di libertà interiore, e una libera educazione. — 8. Eroismo che si riferisce alle perfezioni del corpo, — 9. e dello spirito; — 10. alle perfezioni dell'uomo singolo, — 11. e della società umana; — 12. agli affetti d'umanità, — 13. ed ai religiosi. — 14. Unione di tutte queste armonie in un'armonia. — 15. L'entusiasmo eroico è sempre fecondo di benefizj. — 16. Conclusione.

1. Oltre il dovere, ci ha una più egregia forma d'amore, un più alto rispetto al bene, un più forte impeto verso l'eccellenza, cioè la virtù eroica. Morale necessità è il dovere, perchè, mancando a questo, s' offende un diritto e quindi l'ordine della natura; ma, libero da necessità doverosa, s'infiamma l'eroismo, le cui opere, non imposte dall'esigenza morale, derivano solamente dall' *entusiasmo* del bene o della virtù; entusiasmo, di che parlarono sì altamente i Platonici,

e che somiglia le vive ammirazioni degli artisti per la bellezza. L'eroismo sorge dunque al supremo grado di libertà interna, dacchè produce atti non comandati o supererogatorj; e se al dovere occorre la scelta fra bene e male, alla virtù eroica poi si offre la scelta del bene, soltanto d'un bene maggiore, voluto per sè, amato per sè, il cui contrario non è male di sorta. Eroicità, pertanto, significa più proprio questa sopreccellenza d'affetto per un grado sopreccellente di bene, libera come il dovere da ogni necessità di costringimento e di natura e, più, libera non meno da ogni necessità morale. Nel suo trascendere sta l'essenza sua; ma prende varietà di modi a seconda de' fini e degli atti: eroismo di patria, eroismo d'affetti domestici, eroismo di religione. Così, diversificando i fini che risguardano pure un oggetto stesso, diversifica l'eroismo; come la patria comune può amarsi eroicamente, o dal soldato col sangue, o dall'uomo di Stato e da' magistrati e dagli uomini di scienza e di lettere con fatiche ingenti, con supreme annegazioni. E non solo vi scorgiamo forme diverse, ma diversi gradi, perchè l'obbligazione de' doveri può sopravanzarsi più o meno; in quella guisa che i poeti, Omero, Virgilio, il Tasso, il Camoens, descrivono eroismi sì distinti nel fine loro, e, ad un tempo, sì differenti nel pregio. Minimi gradi son dunque gli atti particolari *supererogatorj*, cioè *sopra i richiesti;* ma l'abito di quest'atti è bontà eroica, ch'è tanto più alta, quanto più è alto il fine e maggiore l'affetto.

2. Vuol notarsi poi, a meglio determinare la na-

tura di questa virtù, ch'essa non cade *immediatamente* nell' esercizio de' proprj diritti, sol come diritti, e neppure nel desiderio e nella ricerca de' beni piacevoli; ma *nell' esercizio de' doveri, sorpassandoli con la misura.* E, difatto, se noi risguardiamo il diritto sol come utile a noi, per esempio la proprietà di cose materiali, chi dirà mai che amar la proprietà sua è atto eroico? Bisogna, dunque, che il diritto si consideri come unito a obbligazioni morali; per esempio, le molte astinenze che un padre o una madre fa da' piaceri onesti, e il durare straordinario loro in travagli anco eccessivi, per dare a' figliuoli una educazione buona e un vivere agiato, allora ciò ha dell' eroico, perchè risguarda il bene altrui o cosa doverosa ne' suoi principj, supererogatoria poi nell' intensità e nella quantità. Difendere altresì, non solo quanto bisogni strettamente, sì con fervore magnanimo i diritti della coscienza propria o il proprio buon nome, ciò ha della eroica nobiltà, perchè questa difesa è obbligatoria nel suo fondamento e supererogatoria ne' modi. Dare per i diritti della patria o della fede il sangue suo, non solo entro i limiti della necessità, sì con amore pronto ed acceso, merita lode d' eroismo, perchè fine imposto dalla coscienza e travalicato da grandezza di cuore. Quanto alla ricerca de' beni piacevoli, come a dire la gloria, cercare la gloria da sè, direttamente, com' *unico* e *supremo* fine dell' opera nostra, va fuori dell' onestà, perchè allora s' ama quel che piace, non quello che si deve; ma la gloria poi, quasi testimonianza resa dagli uomini a cosa per sè buona, questo è un effetto che può in *secondo luogo*

essere amato eroicamente, qual conseguenza o qual derivazione d'un fine generoso, perchè, mirando all'onesto, se ne vede l'onorabilità e si ama: se no, come racconta Cicerone (*De Off.*, I, 24), che per cupidigia di fama Callicratida e Cleombroto miser da parte la gloria e la salute di Sparta, così avviene d'ogni ambizioso. Eroe, viene dal greco *eros*, « amore; » perch' è un amare ciò che *meriti amore*, o ciò che *deve amarsi;* e amarlo sovrabbondantemente.

3. Anzi, tanto va congiunto alle obbligazioni morali, che un certo tal grado, pur mediocre, pur minimo, di volontà eroica o supererogatoria si trova in esse, quand'elle si compiscono da chi le ama. Si sa che noi tutti, anche il popolo più rozzo, sogliamo distinguere chi compisce *per forza* gli obblighi suoi, da chi lo fa *per amore*. Il compimento forzato, svogliato, disamorato, viene da molte cagioni; nè dico già solo da costringimento esterno, bensì o da paura di pene, o da un certo abito di educazione, o anche da un sentimento di esteriore onoratezza, o da una certa repugnanza del disordine; ma infine, non è ancora quel che dev'essere, o un amore intimo della virtù. Se questo poi ferve nell'animo, allora facciamo il dover nostro *per amore*, non *per forza*. Or pongasi mente; l'affetto, veracemente affetto, tien sempre più o meno dell'eroicità o del supererogatorio, perchè, amando, non ci restringiamo al debito, ma ci allarghiamo negli effetti; onde, quel fare quanto è prescritto negli ufficj privati e ne' pubblici, appuntino, nulla più, e parerci che il più sia buttato, una superfluità, un re-

galare inutile il proprio tempo e le proprie cure, significa sempre un animo servile, anzichè libero e affettuoso. Indi avviene, che lo stesso pareggiamento dell' opera co' doveri, quando siamo fiaccati da questa svogliataggine, non riesce mai; perchè, mancando l' affetto, manca l' attenzione, senza cui non può darsi puntualità. È un' esperienza quotidiana degli studj e dell' arti, della famiglia e de' pubblici ufficiali, dal cómpito de' bambini fin' alle severe incumbenze degli adulti. L' osservanza intima de' doveri essendo perciò amore, le bisogna un impeto di volontà che corre più avanti, se no è moto lento e non arriva; com' una macchina a vapore, se chiuse le valvole, non fosse capace con l' impeto di dirigersi oltre il segno, non giungerebbe alla stazione. Uomo e popolo usati a dire, questo e non più, non fanno il *più*, nè il *quanto* bisogna, e il *meno* va sempre calando.

4. Esaminato che sia l' eroismo, spieghiamone le leggi d' armonia, ch' è sempre la stessa correlazione di realtà e d' idealità, di corpo e di spirito, di privato e di comune, d' umano e di religioso. La virtù eroica suppone, io dico, la notizia chiara di noi stessi e de' nostri fini, giacchè si riferisce alla realtà dell' esser nostro e de' suoi oggetti. L'entusiasmo non procede da sillogizzate astrazioni, ma neppure senza il conoscimento di noi stessi; come, nell' arti del bello, l' estro creativo è subitaneo, ma preparato da osservazione della natura. Indi tiriamo due conseguenze. La prima, che dunque non s' appongono i Razionalisti, quando ogni operosità morale, ogni morale grandezza del-

l'uomo singolo e delle nazioni, reputano derivare da ragionamento puro e quasi geometrico; mentrechè, come la storia ci dimostra, senza l'*estro eroico*, ch'è un'effervescenza di cuore, non s'opera mai nulla di grande. La seconda, che del pari o più errano i Positivisti assoluti, o, peggio, i Materialisti, quando negano la conoscenza intima e le affezioni disinteressate; mentrechè i fatti eroici non possono spiegarsi senza profonda consapevolezza d'un fine alto che splende nell'anima, e senza un amore che guardi al pregio dell'eccellenza morale, non al diletto.

5. È dottrina certa, che all'eroismo fa bisogno il raccoglimento nella coscienza, perchè dentro noi si meditano e si sentono le ragioni di ciò ch'è pregevole a farsi. Un libro, non facile a trovare, benchè stampato due volte, intitolato: *Historia del Combattimento de' tredici Italiani con altrettanti Francesi*, etc., *scritta da autore di veduta che v' intervenne* (Napoli, Scoriggio, 1633; ivi, Mosca, 1721), ci racconta ch'Ettore Fieramosca così parlò a' suoi compagni, prima di combattere: « Altri ne' tempi passati han combattuto per » naturale et inveterata inimicizia, altri per iracondia; » alcuni altri per ingiuria ricevuta, alcuni altri per cu- » pidità di robba, tesori e Stati e beni di fortuna, altri » per amor di donna, e chi per un' occorrenza e chi per » un'altra, secondo che l'occasione se gli porgeva. Voi » oggi combattete con la buon'ora principalmente per » la gloria ch'è lo più prezioso et onorato preggio che » dalla fortuna si potesse porgere agli valenti uomini. » Oltra di ciò dovete sapere che non solo portate oggi

» questo sì vostro particolare onore sopra le vostre
» braccia, ma insieme con voi la gloria di tutta la
» nazione italiana e nome latino; e perciò non si man-
» chi per voi ridurlo in quell' altezza di fama che fu
» al tempo che diede legge al mondo. » Questa parlata che fa tremare il cuore, non finta, perchè detto libro è una cronaca, ed esprime a ogni modo i sentimenti d' allora, rende manifesto com' il giovane, di benedetta memoria, lungamente avesse pensato entro di sè la vergogna delle nostre servitù, e ne avesse perciò sentita la tristezza e desiderato il termine; più, com'egli ponderasse il pregio de' fini all' imprese di guerra. Dall' ignoranza de' fini morali, che si scoprono nella coscienza nostra, sorge talora un'immagine falsa d' eroismo, non l' eroismo vero. E ciò in due modi principali: alcuna volta l'immaginazione s' infervora, ma senza oggetto ben determinato, un entusiasmo senza saper bene ciò che si vuole, difetto più proprio de' giovani e delle nazioni troppo immaginose; non perchè la fantasia non giovi molto alla virtù eroica, che anzi nutrita d' intelletto e rivolta verso un segno ben definito produce atti generosi, come si vede ne' giovani stessi, ne' popoli vivaci e nelle donne, ma senza conoscimento non porta effetti di sorta, e termina presto, quasi fuoco di paglia o lume di baleno: altra volta gli accendimenti dell'entusiasmo superano in modo l'importanza de'fini, da esser gonfiezza e vanità, un' enfasi del nulla, quasi da Don Chisciotte del Cervantes, una boria del fare apparir grande il piccino, e realtà le ombre.

6. Questo il conoscimento della reale natura no-

stra e de' suoi fini. Ma l'eroismo poi viene guidato da un concetto di perfezione ideale. Se l' universalità ideale del bene', indefinita com' essa è, spiega i nostri doveri e il progresso umano che non ha limiti determinati, a più forte ragione chiarisce gl' impeti della virtù eroica, che muove bensì da' concetti dell' esperienza, ma col desiderio e con l' opera li trapassa. Ciò rende simile l' entusiasmo dell' amore, dell' amore (per esempio) di patria o di religione, al furore poetico. Perchè mai si genera il furore o l'estro de' poeti? Per l' ammirazione d' una bellezza ideata, nell'indefinito della quale l' immaginazione crea un fantasma nuovo; nuovo, non per la materia ch' è presa da natura, sì per le sue forme determinate che si generano da una specie intellettiva, ond' esse figurano sensibilmente cosa perfetta. In simil modo, alla possibilità ideale d'un bene i cuori s'infiammano d'improvviso e, mosso da segreti entusiasmi, esce l'uomo ad opere straordinarie, o diventa eroe. Tanto evvi analogia tra l' invenzione poetica e l' estro eroico, che gli eroi creati dalla poesia somigliano, più di quanto si crede, agli eroi creati dal cuore. Certuni, per esempio, accusano di troppa idealità i cavalieri del Tasso, come il suo Tancredi; ma il Tasso poi era valoroso in armi anch' egli, e meditabondo e amante, e Tancredi è lui; e gli eroismi di Vasco sentiva nell' anima valorosa il Camoens; e le prodezze del Fieramosca poetava l'Azeglio, che fu prode soldato e buon cittadino.

7. All' eroismo che cerca un segno ideale d' eccellenza, bisogna un sentimento vivissimo d' interiore li-

bertà, educato da libertà esteriore. Veramente, l'esercizio altresì de' doveri, libero entro di noi, chè nessuno ci può togliere la volontà nostra, chiede la viva consapevolezza di quest' interiore dominio; perchè, a dire l' uomo in sè stesso, *io voglio così, checchè m'oppongano passioni mie o altrui*, preme sentir profondo il voler nostro e il nostro potere; consapevolezza che diviene smorta, se l' educazione domestica e il reggimento politico, mettendo impedimenti ad ogni passo, ci avvezzano più passivi che attivi, più a temere che ad amare, più a badarsi da trasgredire le proibizioni che a mirare come farsi eccellenti ne' pregj dell' animo e dell' ingegno. Ma tanto più, se, oltre le coazioni e le sanzioni esterne contro i maggiori abusi dell' arbitrio umano, necessarie in famiglia e nel viver politico, l' attraversare per sospetto d' ogni male ogni spontaneità del bene, toglie ogni bene, perchè l' animo s' avvezza eunuco e barbogio (di che rendono testimonianza le storie), tanto più, dico, questa passività sonnacchiosa, che riesce di tal danno alla operosità spontanea de' nostri doveri, eccessivamente dannosa è all' entusiasmo dell' eroismo, sì libero e sì vigoroso per natura sua, che non lo stringe neppur la morale necessità; e però, fanciulli educati servilmente, o un popolo servilmente governato, non dettero mai segni di virtù sopraccellente.

8. Questa è dunque l' armonia della realtà e dell' idealità; e noi, percorrendo gli altri termini che si comprendono in essa, corpo e spirito, l' individuo e la società umana, il naturale e il soprannaturale, ritroviamo tutte le forme dell' entusiasmo eroico. Si dà egli

mai un entusiasmo buono per l'eccellenza de' corpi? Possiamo facilmente traviare, lo so; ma i traviamenti presuppongono la possibilità del cammino retto. Nessuno ignora gli errori dell'antica Grecia, o di qualche cinquecentista fra noi, quando la venustà de'corpi sembrò quasi divinità; pure, se dentro i fini convenienti o nelle debite relazioni con lo spirito e con la vita morale si consideri la perfezione del corpo umano, allora nasce un entusiasmo di bellezza e di prodezza, il quale principalmente si distingue in leggiadrìa d'amore e in valentìa d'armi. Però la gentilezza cavalleresca del Medio Evo, non ostante la sua vanità ed i suoi eccessi, parve a' poeti sì nobile argomento, raccogliendo in affetti eroici prodezza e bellezza, valore e amore. Uomo e popolo, stranamente infatuati di membra robuste o formose, cadono facilmente nel fango, perchè il corpo predomina troppo, e le storie antiche ce ne ammoniscono; ma, viceversa, uomo e popolo, non curanti di gagliardìa, cascano in mollezza e, non curanti di formosità, in barbarie. O come, altrimenti, avere soldatesca prode e robusti operai, o come fiorirebbero l'arti del disegno? Anzi, l'ammirazione del bello, anch' eccessiva, ritiene alcun che di gentile; ond' ha più del buono e dell'ordinato, che non il fiacco rilasciarsi de' corpi e la selvatica deformità, ove si sfoga il senso animalesco, senza compiacersene l'intelletto.

9. Ma di contro, e più alto, sta l'entusiasmo delle spirituali perfezioni, o l'eroismo per acquistare bellezza d'animo. Allora, secondo la varia disposizione

degli uomini, e secondo gli oggetti che questi si prefiggono, vediamo forme svariatissime di virtù eroica; l' eroismo dell' acquistare scienza, investigata con ogni abbandono d' agj e di piaceri corporei, tra infiniti pericoli, fra molte amarezze, come de' Naturalisti che cercano le terre più lontane o più inospitali; l' eroismo dell' arti belle, o un amore indefesso d' operare con eccellenza e senza riposo; eroismi che, risguardando la scienza e l' arte qual perfezione dell' animo e qual benefizio degli uomini, entrano per essenza loro nell' ordine morale. La cortesia, la longanimità, la magnanimità, ogni più nobile affetto, considerati come bellezza dell' uomo interiore, desiderati accesamente, procurati con sempre più vivo zelo, con assiduo mirare alla perfezione, non solo stando ne' termini del dovere, ma trapassandoli per amore della perfezione interna, tutto ciò è virtù eroica; e, anzi, questa riesce la più disinteressata e la più possibile ad acquistarsi dagli uomini tutti; chè, se la storia ci racconta esempj famosi, l' esperienza quotidiana ce li fa trovare nel segreto delle famiglie o ne' più poveri tugurj.

10. Perciò scopriamo in queste leggi ammirabili di realtà e d' idealità, dell' uomo esteriore e dell' uomo interiore, l' eroismo che risguarda l' uomo singolo e la società umana. Quel *conosci te stesso*, ch' è precetto singolarmente morale, convertesi nell' altro, *perfeziona te stesso;* giacchè il rispetto della natura umana, che conosciamo entro di noi, esige che noi svolgiamo con libera operosità le potenze nostre a' loro fini. Or sarebbe cosa troppo esile, monca, inefficace,

quest'amore di perfezionamento, se, a considerarne la indefinita possibilità di gradi più e più alti, non si movessero entro di noi spiriti d'entusiasmo; come dell'artefice che, mirando ne' segreti dell'animo i fulgori d'un'idea bella, è impaziente d'imprimerla ne' segni esteriori dell'arte sua. E questa verità la rileviamo specialmente da un'esperienza giovanile. In que' primi anni, che si para dinanzi l'avvenire, e incominciamo ad interrogare noi stessi, *che farò io? che sarò io? che diventerò io?* sicchè allora (direi) quest'*io*, interrogando sè, prende in mano sè stesso, quasi una materia che deve ricevere forma da lui, artefice di sè medesimo, allora sorgono su dal cuore rapimenti di desiderio e di speranza, e usurpiamo il futuro con la fantasia e i bennati si danno solleciti a lavorare intorno a sè, come uno scultore intorno alla sua statua. Quanti disinganni! è vero, molti per colpa nostra, alcuni per colpa altrui; ma, infine, può affermarsi che tanto più riescono ad alte cose i giovani, quanto più di tal'entusiasmo quasi profetico sentiron gl'indovinamenti, le ansietà, le promesse; e che tanto più riescon gli uomini, quanto più forte, più pertinace, più ardito si conserva in essi l'entusiasmo eroico della prima età, nè dicono mai soltanto, *così chiede il dovere*, ma ripetono a sè, *così vuole l'eccellenza del fine ch'io mi proposi e a che tendo con amore infaticato.*

11. L'eccellenza di noi stessi ha di contro l'eccellenza delle nazioni. Come il vivo entusiasmo degli anni giovanili prepara le straordinarie perfezioni della virilità e quanto più si mantiene fervido di giovinez-

za, tanto più la virtù dell' uomo va oltre i termini comuni e cresce via via, così quanto ne' popoli è più gagliardo e costante l' entusiasmo della vita loro politica, tanto più avvi eroismo cittadino: senza il quale falliscono le virtù stesse civili più necessarie; giacchè, come nella parabola de' proiettili per imbroccare il segno fa d' uopo mirare più alto, così per i doveri della vita civile pubblica s' ha da prendere una mira più eccelsa. I Greci e i Romani conseguirono tanta lode in pace od in guerra, perchè operavano e combattevano con entusiasmo; e sappiamo, che gli Ateniesi afferravano l' armi contro i nemici, uscendo da' teatri, dove gli aveva infiammati la poesia e la musica; e che il secondo atto divino del *Guglielmo Tell*, in tempi di servitù, faceva gridare i popoli d' Italia per quell' idea, che poi s' è adempita. Tolto alle nazioni ogni eroico fervore per qualche nobile cosa, ch' esse veggono in idea, da conseguirsi o da proseguire, non operata, sì da operare, non perfetta, sì da perfezionarsi più e più, la politica grandezza riesce impossibile, perchè non vediamo più a che tendere con l' animo; com' un padre, a cui era morto l' unico figliuolo, esclamava: oramai non ho da fare più nulla, perchè non ho più nulla da desiderare. Senz' ardore di patria, le nazioni grandi divengon piccole, come già noi; e con quello, le nazioni piccole divengon grandi, come la Svizzera o il Belgio.

12. Finalmente, l' entusiasmo per tutto ciò ch' è umano, genera le virtù eroiche d' umanità; l' entusiasmo per cose sovrumane genera le virtù eroiche reli-

giose. Fissando l'occhio della mente ne' pregj della natura nostra, l'animo si sente muovere ad una volontà, non solo di giustizia, non solo di beneficenza obbligatoria, sì d'affetto eroico. È un desiderio fervente di giovare agli uomini con grandezza d'animo, con oblio di sè stessi, con ogni argomento di dottrina e d'industria e di pecunia; e quest'affetto si disse *filantropia*, vocabolo che (già lo notava Silvio Pellico) venne adoperato da san Paolo, e vuol dire *amore degli uomini*. Non vorrò sostenere, certo, che basti la filantropia senza religione; perchè, oltre la storia, mi avvertirebbe la Filosofia morale, che l'umana dignità, se non risguardata nelle relazioni sue con l'Infinito, non comparisce a noi, nè sveglia perciò affetti potenti; ma tuttavia, esagerando, non vorrei negare che dalla natura stessa non muova un sentimento di rispetto alla nobiltà degli uomini, e dal rispetto l'affetto, e indi l'entusiasmo, e dall'entusiasmo le virtù di beneficenza eroica, quantunque imperfette se la carità religiosa non le rinfranca e le dirige. So ancora che nelle tenebre più fitte del Paganesimo i segni di queste virtù son rare; ma, nondimeno che potesse sfavillare tal fuoco anche allora, servirebbe a provarlo Cicerone, il quale scriveva così nella *Repubblica: Et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani, studemusque nostris consiliis et laboribus tutiorem et opulentiorem vitam humanam reddere, et ad hanc voluptatem ipsius naturae stimulis incitamur, teneamus eum cursum qui semper fuit optimi cuiusque,* etc. (I, 2). Da' libri e dalle memorie de' viaggiatori sentiamo che li spronava, non solo la curiosità di vedere luoghi

non mai visti, sì principalmente un fine di umanità; come, Vespuccio e Colombo desideravan portare l' incivilimento del Cristianesimo a terre non civili e pagane.

13. Di contro a queste virtù eroiche sta l' entusiasmo del sovrumano; talmentechè l'*Umanesimo* stesso (come lo dicono) ne' sistemi odierni di Positivismo e di Panteismo, volendo escludere la divinità, fece dell'uomo una religione. Inoltre, se per l' indefinita idealità del bene si spiega la trascendenza dell' eroismo, arguiamo che la trascendenza stessa si avviva e si solleva più e più nell' idea e nel sentimento dell' infinità; come dimostrano, per esempio, le storie de' Maccabei, o de' Martiri cristiani e de' Missionarj. Indi scopriamo due conseguenze: prima, che negli affetti religiosi e nelle loro virtù il difetto d' entusiasmo indica un languore di credenza e di sentimento; talchè s' intepidisce la fede a proporzione dell' eroismo: seconda, che viceversa l' entusiasmo eroico delle credenze avvalora ogni altro entusiasmo e ogni altra virtù; perchè l' Infinito, essendo la idealità suprema e universalissima e, ad un tempo, la suprema realtà, ne segue che, quando il sentimento del soprannaturale abbondi, si solleva per esso la idealità d' ogni virtù e d' ogni affetto. Però i Gentili, errando, adoravano nelle straordinarie virtù degli uomini qualcosa di divino; ed ecco il perchè in San Marco di Venezia, o nel Duomo di Siena, e in ogni Cattedrale del Medio Evo, si santificassero le memorie gloriose della patria, e s' eleggesse un Santo a patrono di questa e delle sue grandezze.

14. Virtù eroica che per legge ideale, illuminativa dell' essere nostro, ci trae ad ogni più alta eccellenza di corpo e di spirito, privata e comune, umana e religiosa, ecco l' esame fatto fin qui. Ma l' indagine scienziale, distinguendo i rispetti varj dell' eroismo, sembra pur sempre un alcun che d' astratto e di freddo, giacchè per vigore dell' anima l' eroismo vero è unione di questi entusiasmi. Certo, i termini che venni giù giù accennando partitamente, stanno tutt' insieme in armonia unica entro la coscienza nostra, nè l' amore dell' uno può avvivarsi segregato affatto dall' amore degli altri: tantochè il cenobita stesso che mortifica il suo corpo, lo spera risorto a bellezza immortale; i valorosi che al paese loro donano la vita, pure in ciò amano la morale perfezione propria; e chi benefica l' uomo invoca Dio. Mi ricorda, che nel terzo atto del *Guglielmo Tell*, quest' eroe, prima di tentare la terribile prova impostagli da un tiranno, fa inginocchiare il figliuolo suo, e ambedue pregano il Padre ch' è ne' cieli, e le parole del dramma, e più le note del Rossini echeggiano nel più profondo della coscienza; e Guglielmo, valoroso e bello di persona, virtuoso d' anima, pensoso continuamente della dignità propria e dell' altrui, fisso nell' eccelsa idea di liberare la patria, com' un artista è intento all' idea che gli fulge nell' intelletto, uomo ch' è grande cittadino e credente, lui, se leggenda popolare, il popolo la trovò nel suo cuore com' una storia dell' animo nostro, e il poeta e il musico la fecer parlare e sonare com' una verosimiglianza inventata, perchè il nostro cuore la sente in sè medesimo com' una reale verità.

15. E anzi, tant'è bello e necessario alla vita morale l'entusiasmo eroico che, pur mescolato d'errori e di colpe, reca poi abbondanza d'effetti salutari. Come, non incolpevoli eroi combatterono le Crociate, anzi le macchiarono di molte atrocità e di cupidigie, prima cagione del fine mancato; e tuttavia, poichè li spronava un alto sentimento religioso e la necessità di riparare la patria da' Musulmani che minacciavano tutta Europa, uscirono dall'impresa beni molti e durevoli, come la libertà de' Comuni, la propagazione di commercj, la indebolita barbarie del Corano. Similmente, di gravi atrocità s'insanguinarono i tumulti francesi del secolo passato; ma v'era entusiasmo di libertà e di necessaria rinnovazione, onde provennero leggi migliori alla Francia ed a' popoli vicini. E il grande allettamento che pur' oggi proviamo a leggere i racconti delle Crociate o le storie di Napoleone I, deriva da questo, che noi, condannando gli eccessi d'allora, sentiamo, quasi un estro di poesia, comunicarsi all'animo nostro. l'ardore di que' tempi.

16. Concludendo, senza elevazione di virtù eroica, che più o meno somiglia il furore degli artisti, e che s'unisce all'adempimento de' nostri doveri e ad essi è necessaria, benchè questa li sopravanzi, non può aversi grandezza mai, non di guerra o di pace, non di commercj o di scienze, non d'arti manuali o d'arti belle, non di privati o di nazioni, non di famiglia o di patria, non di corpo nè d'animo, non d'intelletto nè di cuore, non di civiltà o di fede, perchè tutto quanto avvi di grande si genera da un amore che tra-

valica le angustie della mediocrità, e in cui s'accolgono gli affetti dell'uomo e di Dio. Contraddice la storia de' popoli e la storia nostra in particolare chi pensa diverso, e basterebbero a provare l'opposto i *Viaggi del Colombo*, narrati dal suo figliuolo, e *Le mie prigioni* di Silvio Pellico. Ma un altro libro, il *Confortatorio di Mantova* (Mantova, 1867), racconta la morte di coloro che, per desiderio di libertà, spiraron l'anime brave sospesi alla forca: giovani di studio, giovani d'arme, sacerdoti e laici, ricchi e poveri; racconto che scrisse un prete, il Martini, che i più di loro assisteva negli ultimi giorni; e, per fermo, nessuna invenzione poetica può superare quella storia d'uomini che vanno al patibolo ragionando sereni, sperando in Dio e nelle sorti d'Italia, e voglion morire con dignità per dare non indegna testimonianza di noi allo straniero, e s'inginocchiano, poi salgono pronti al supplizio; e il Montanari dice col guardo un addio alle lontane Alpi della sua Verona, e il Grazioli ammonisce a carità donne curiose, un altro si meraviglia come non sembri dolce a tutti la morte, il prode Frattini, guardando il cielo sfavillante di luce e i piani lombardi, esclama: oh! quanto son belli questi luoghi, parlan di Dio!; e nell'entusiasmo fervente, alto, sicuro, di que' prodi, sentiamo l'armonia di tutti gli eroici amori della virtù.

CAPITOLO XXVII.

Il diritto.

SOMMARIO.

1. Le quattro armonie della natura umana riconosciute nel diritto. — 2. Realtà e idealità del diritto, libertà e autorità, eguaglianza e ordine, fraternità e paternità. — 3. Libertà privata. — 4. Libertà pubblica. — 5. Autorità privata del diritto. — 6. Autorità sociale. — 7. Eguaglianza privata. — 8. Eguaglianza pubblica. — 9. Ordine privato. — 10. Ordine pubblico. — 11. Fraternità privata, — 12. e pubblica. — 13. Paternità della legge, — 14. e della patria e del consorzio umano universale. — 15. Titolo divino della paternità. — 16. Danni del separare i termini di queste relazioni.

1. Ciò ch'è secondo la verità, ogni cosa gli corrisponde: però, come nella dottrina del dovere e dell'eroismo, così, parlando del diritto, vi troveremo le medesime leggi o correlazioni di realtà e d'idealità, dell'uomo esteriore e dell'interiore, dell'uomo privato e della società umana, dell'umano e del divino. Infatti vedremo che i costitutivi essenziali d'ogni diritto sono da una parte la *libertà*, l'*eguaglianza*, la *fraternità*, e d'altra parte l'*autorità*, l'*ordine*, la *paternità*. Or nella storia de' popoli apparisce sempre, benchè talora soltanto in ombra, l'effettuazione del

diritto con tali requisiti: ed ecco la realtà loro; ma insieme apparisce lo svolgimento della nozione loro e dell'applicazione di questa nelle consuetudini e nelle leggi: ed ecco l'idealità che dirige il progresso. E, altresì, la *libertà* del diritto risguarda più propriamente l'atto esteriore che lo esercita e che dev'essere rispettato; ma poi l'*autorità* del diritto, che impone il rispetto, è cosa intrinseca, poichè prende il suo valore dalla natura ragionevole dell'uomo: ed ecco le due relazioni del corpo e dello spirito. Inoltre, l'*egualianza* del diritto, cioè l'eguale inviolabilità de' diritti, ha per suo soggetto primo la natura dell'individuo umano, perch'essa è uguale in tutti gli uomini; poi, l'ordine de' diritti ha la sua cagione principale nelle varie capacità e nelle varie attinenze degli uomini consociati: ed ecco le due relazioni d'individualità e di socevolezza. E s'aggiunga, che queste medesime due relazioni s'incontrano sempre anche negli altri costitutivi, secondochè la libertà e l'autorità del diritto, o la fraternità e paternità, vengono considerate nel doppio termine dell'uomo privato e del consorzio. Infine, la *fraternità* del diritto appartiene direttamente agli uomini che devono rispettare i diritti di ciascuno, quasi fratelli per somiglianza di natura; ma poi la paternità si ritrova direttamente nel *titolo divino* de' diritti umani: ed ecco le due relazioni sublimi dell'uomo e di Dio. Esaminiamo pertanto queste correlazioni armoniose.

2. Quando l'Assemblea francese del 1789 *proclamava i Diritti dell' Uomo*, principiò da riconoscere la

libertà, l'*eguaglianza* e la *fraternità* degli uomini tutti. Questa dottrina, ne' suoi termini e nel collegamento loro, non deve credersi nuova, perchè già i filosofi e i pubblicisti del secolo passato (singolarmente di Francia e d'Italia) l'avevano professata, e perchè costituisce la sostanza della *Costituzione americana*. Va pure notato che i principj di sì alta verità rifulsero dal Vangelo, e che gli effetti loro via via si palesarono chiari nella civiltà dell' èra volgare, informandosene costumi e leggi e politiche istituzioni. Più, anche fra' popoli pagani si scorgono i segni di que' principj, ma foschi e avviluppati, dove la chiarezza e l'effettuazione loro veniva sempre crescendo fra i popoli cristiani; finchè, senza pensare al magistero ricevuto e senza volerlo, ma educati dal Vangelo, i legislatori della terribile Rivoluzione posero a capo d'ogni legge la dichiarazione predetta, che sì breve, sì precisa, sì lucida, non s'era proposta mai a regolare la legislazione degli Stati. Che cosa è la *libertà* degli uomini? L' inviolabile persona di ciascuno in ogni sua lecita manifestazione. Bensì occorreva non dimenticare il contrapposto d' un altro termine o l'*autorità*, cioè, l' esigenza stessa de' diritti nelle relazioni esteriori, onde si genera il dovere giuridico di rispettarli anco estrinsecamente. Che cosa è l'*eguaglianza?* L' eguale inviolabilità de' diritti. Ma bisognava non tacere il contrapposto, o l'*ordine*, cioè, la graduazione de' diritti per diversità di materia, ov' essi cadono. Che cosa è la *fraternità?* Il rispetto che sorge dall' amore d' una comune natura. Non andava trascurato per altro il termine opposto, o la *paternità*, cioè la *santità* del diritto eterno. Senza

contrapposti non reggerebbe il mondo, come non la repulsione senza l'attrazione; nè la scienza, come le inferenze particolari senza un principio generale; nè arte alcuna, come nelle macchine a vapore la forza espansiva del fuoco senza il forte metallo che lo ritiene. Indi vennero i mali del secolo passato e del nostro.

3. La *libertà* esteriore del diritto scaturisce dalla libertà interiore, supponendo la libera scelta de' mezzi ad un fine. Non è idea nè parola nuova, poichè gli antichi distinguevano i servi da' liberi, attribuendo solo a questi la libertà *giuridica;* ma l'uso del vocabolo per l'estensione sua è nuovo, quantunque gli Stoici e alcuni Giureconsulti dicessero già, *ogni uomo nascer libero naturalmente;* ma che ogni uomo poi meriti rispetto, il Cristianesimo soltanto lo promulgava; e che ogni uomo abbia giuridica libertà, ciò più e più parve giusto ne' secoli dell'incivilimento cristiano, e si venne con lentezza effettuando, e si proclamò a' nostri tempi. La libertà si distingue in privata o *civile*, e in pubblica o *politica*, secondochè risguarda le attinenze particolari de' cittadini o le comuni. Per la libertà privata ogni uomo dee poter' esercitare i diritti suoi, o ch' essi risguardino i beni dell' intelletto, come la scienza e la religione, o che si riferiscano a' beni del corpo, come la proprietà delle cose materiali: esercitare ogni diritto, purchè non s' offenda il diritto altrui, ch' è solo limite al diritto proprio. Quindi procede, per esempio, la libertà di tutte le professioni e di tutte le industrie; alla quale mettevano inciampo tante leggi proibitive o

restrittive o protettrici ne' secoli andati, nè per anco abolite ovunque. Ma non deve reputarsi ristringimento indebito di libertà ciò che uno Stato procuri ad avvivare un' industria, che conviene ad un paese non anche maturo in essa, purchè si badi al necessario, e si termini quando l' operosità è ormai viva da sè stessa, nè si creino con favori arbitrarj alcune industrie artificiali, piuttostochè naturali ad un popolo. Non ristringimento indebito è stabilire condizioni d' idoneità nell' esercizio di certe professioni, dove il giudizio popolare può facilmente ingannarsi con gravissimo danno, come la Medicina o il Notariato. Nè diremo poi ristringimento indebito ciò che gli Stati o altri consorzj facciano ad aiutare le discipline od i commercj, dove la provvidenza libera de' cittadini non basterebbe; come, aprendo scuole a pubblica spesa, o vie comunali e nazionali; chè tutto questo vuol chiamarsi aiuto della libertà privata e non impedimento, purch' essa si lasci operare *quanto sa e può senza danno altrui.*

4. La libertà politica è l' esercizio de' diritti pubblici. Ed ha nome antico, celebrato da' Greci e da' Romani, scritto sopra lo stemma o nel vessillo de' Comuni italiani e fin sulla porta d' alcune città, come a Lucca; ma l' estensione del suo significato intimo s' avvertì man mano col tempo, e oramai se ne capisce tutta l' ampiezza, quantunque poi a ragione o a torto si ristringa il valore suo co' fatti. Per gli antichi la libertà politica era pregio del popolo signore, non de' popoli soggetti; come, Sparta e Atene, o Roma,

libere dentro, signoreggiavano più o meno assolute i popoli conquistati; e pe' Comuni del Medio Evo era un privilegio, una franchigia di quel Comune, non de' sudditi, come non di Pisa nè di Pistoia, sì di Firenze che le governava. Oggi significa libertà dei cittadini tutti, e cittadino vuol dire ogni uomo che fa parte d' una società civile. Tal parola inoltre ha due significati, negativo e positivo. Il negativo è, che la volontà particolare di nessun' uomo può imperar sopra la comunanza de' cittadini, ma solo la legge; perchè, non l' arbitrio può avere autorità, bensì una regola stabilita e promulgata, che obbliga tutti, anco il principe, sottoposto a' Tribunali nelle cause del suo patrimonio: e il popolo solamente allora è non soggetto a servitù, perchè nessuno gli comanda come signore, ma come soggetto ad una regola, indipendente da ogni volontà privata, e che il principe stesso ha obbligo di far' osservare. Gli uffici del Principato sono *sudditanza comune alla regola comune.* Il significato positivo è la partecipazione de' cittadini al reggimento della cosa pubblica. E ciò per due fini: l' uno per meglio evitare l' arbitrio, quando ciascun' uomo, che abbia le debite condizioni, possa divenire pubblico tutore de' diritti proprj o altrui, o eleggere chi pubblicamente vi provveda o li difenda; l' altro per meglio sentire l' unità collettiva o il comun fine del consorzio politico, quanto più si partecipi ad esercitarne gli ufficj: tantochè una Monarchia di principe assoluto deve preparare ordini più larghi di Governo, come richiede la natura, nè altrimenti può reggersi a lungo, fuorchè in tempi di corruttela, ch' è servitù interiore.

5. Di contro alla libertà de' diritti sorge l' *autorità* che germina dal diritto stesso; e però si distingue, come la libertà, in privata o *civile*, e in pubblica o *politica*. Ogni diritto, anche privato, è autorevole, perchè impone doveri, se no, è guerra de'più forti contro i deboli; e ogni diritto perciò mette limiti ad altro diritto, come non posso lavorare nell' altrui campo, nè toglier luce all'altrui finestra, nè cercare la mia felicità con altrui danno. Ecco il perchè all' uomo che varca la siepe de' campi o entra non accetto in casa, il padrone gli grida con autorità: esci; autorità che deriva non dal campo, non dalla casa, bensì dal suo diritto ch' è conforme al Gius naturale. Ma che cosa vuol' egli dire limite de' diritti? Non già un *diminuirli*, un *toglierne parte*, un *ristringerli* più della loro intima misura; bensì questo, che un diritto non è più diritto, se oltrepassa i confini proprj o naturali ed invade i confini del diritto altrui; come i lineamenti del corpo umano son limite, non ristringitivo, non diminutivo, ma naturale del corpo, e come due corpi che si toccano, si limitano vicendevolmente. Talchè vera *contraddizione* o, com' oggi si direbbe, collisione de' diritti non può darsi; giacchè, fuori del suo limite proprio, il diritto non è più diritto, al modo che sformandosi non è più corpo umano il corpo. Così, quand' uno m' assalisca per uccidermi, nè io possa evitare il pericolo altrimenti, posso togliergli la vita con tutela incolpata. Son forse due diritti che cozzano? Mai no, perchè l' ingiusto aggressore ha sibbene il diritto di vivere, ma per vivere, non per ammazzare gli altri; e dunque il diritto dell' assalito non incontra

il diritto dell'assalitore, ma una violenza iniqua, contro cui difende la propria inviolabilità. Invece, se un diritto è *naturale* ostacolo al diritto altrui, questo non può violare quello, nè cozzare in esso; come, un fanciullo che s'attraversi alla fuga d'un cavaliere per via strettissima fra due precipizj, non può esservi gettato a salvamento altrui; o come i villani non posson rompere sulla possessione aliena gli argini d'un fiume minaccioso, per salvare la propria. Un pazzo, sì, può essere malconcio e anche ucciso, se bisogni, perch'egli, quantunque inconsapevole, va fuori del diritto suo quand'assalisce. Anzi, la libertà *esteriore*, finchè non trovi limite in un altro diritto determinato, non dev'essere impedita, quand'anco manchi un diritto d'operare: così, diritto non v'è ad abusare della proprietà, nè diritto all'errore, pur nessuno è competente, se non v'è pubblico danno, a governare l'uso dell'altrui roba o l'altrui opinione.

6. Dall'autorità privata de' diritti nasce l'autorità stessa de' consorzj, sì del Governo domestico, sì del Comune, sì dello Stato. E perchè mai? Perchè il diritto privato è, non per il soggetto e per l'esercizio, ma per le sue relazioni d'*inviolabilità*, pur sociale o pubblico; relazioni dico tra l'uomo che ha il diritto e gli altri uomini tutti che lo devono rispettare. Poi, questo rispetto che, ad esser tale, non solo deve non offendere i diritti, sì porgere il *necessario* aiuto alla *conservazione* loro ed al *perfezionamento*, richiede di natura sua l'opera *comune;* giacchè non ogn'uomo singolo è disposto a non violare o ad aiutare, nè ogni

uomo singolo è potente a difendersi da sè od a perfezionare sè da sè stesso; e, comunque, l'opera de'singoli è spesso men sicura, men pronta, meno proporzionata. Insomma, le reali attinenze, che stringono i diritti di ciascuno a' diritti d'ogni altro per la *necessità comune* del rispetto, cioè della conservazione e del perfezionamento, formano naturalmente un' *unità morale*, un *comune diritto*, una *comune autorità*, un *potere sociale*, come l'autorità de' padri e degli Stati. Indi arguiamo quant'errassero coloro che assognarono all' Autorità civile un'origine fittizia; dacchè l'origine sua è *l'autorità stessa de' diritti singoli nelle lor sociali attinenze*. La privata libertà, pertanto, e la libertà pubblica, non che stare, non possono neppure concepirsi senza l'autorità pubblica; perchè, data la pubblica licenza, il diritto nostro cozza nell' atto materiale de'più forti, anzichè trovare limiti naturali nella ragione dell' altrui diritto. Autorità pubblica che perciò ha, nel fine unico di rispettare i diritti di ciascuno, due fini distinti, la conservazione loro e il perfezionamento loro, quando i privati uomini non bastino a ciò da sè stessi. L'autorità poi, o inviolabilità del diritto privata e pubblica, produce il diritto di coazione, cioè di costringimento esteriore.

7. Tale adunque si è il contrapposto armonioso della libertà e dell' autorità. E vi s'inchiude l'altro dell' eguaglianza e dell' ordine; perchè (cominciando da quella), se la libertà d' ogni diritto è inviolabile, si conclude che in tutti gli uomini ogni diritto loro è inviolabile *ugualmente*; anzi, un diritto che sia viola-

bile più o meno, e che non meriti eguale rispetto com' ogni altro diritto, non è più diritto. Indi procede la *giuridica eguaglianza* degli uomini: *civile*, se risguarda i diritti privati; *politica*, se i comuni. La parola neppur qui è nuova, nuova l' estensione dell'uso. La plebe romana, contro i patrizj, chiedeva il Gius *equo* e *buono*, equo, cioè *uguale*; o la comunicazione delle formole solenni per istare in giudizio, la comunicazione de' matrimonj solenni, e l' altra del dominio quiritario; ma un' eguaglianza in tutto e fra tutti, nè Roma nè il Paganesimo intero videro mai. Il concetto ed il fatto si allargarono nell' èra cristiana; ma il principio *giuridico*, che ciascuno è uguale innanzi alla legge, diventò regola universale ne' nostri tempi. Or l' eguaglianza *privata* può avere una doppia misura: riconoscere in ogni uomo la capacità giuridica del diritto; e a ciò s' oppone la schiavitù che fra gli antichi o in alcuno Stato d' America rende incapaci gli schiavi a vestire persona giuridica in qualsivoglia modo: poi, riconoscere in ogni uomo un' eguale capacità giuridica; e a ciò s' oppone la servitù della gleba nel Medio Evo e che oggi ancora in alcuni popoli Slavi e d' Alemagna rende incapace il servo non di ogni giuridica personalità, sì d' alcuni diritti, come, la libera elezione del proprio stato. Si danno sempre in fatto le disuguaglianze per superbia di denari e d' opinioni; ma in diritto non c' è più disuguaglianza per privilegio di patriziati o d' altri ordini civili. *Privilegio*, che bensì merita questo nome sol quando sia eccezione al diritto comune, non quando è gradazione o varietà d' ufficj per comune utilità.

8. La *politica* eguaglianza, che corrisponde alla libertà politica, deve perciò consistere nell' equa partecipazione della libertà stessa, date per altro le debite condizioni. E queste sono la scienza e la probità; giacchè, posto il grave pericolo del non sapere o del non volere, l'eguaglianza politica non viene offesa col negare a taluno l'esercizio de' diritti politici, che mancano de' requisiti naturali per venire all' atto; ma, ove questi non manchino, assurda e ingiusta cosa è impedirlo. La quale uguaglianza, presa così ampiamente, non conobbero gli antichi, che concedevano fuor del popolo sovrano ad alcuni uomini o anche ad altri popoli come un privilegio la cittadinanza e il diritto de' suffragj. Nel Medio Evo le Monarchie, com' il reame di Napoli, di Francia e d' Inghilterra, ebbero (e oggi ancora l' ultima) patriziati, che per virtù di nascimento e d' eredità occupano ufficj politici; e, secondo gli ordini della cittadinanza, i diritti si rappresentavano nell' Assemblee, come le due Camere inglesi de'Signori e de'Comuni, o i tre Stati di Francia, Clero, Nobili, terzo Stato, o i Seggi di Napoli similmente: le Repubbliche poi, o avevano Aristocrazie imperanti, com' a Venezia e a Lucca, o Governi di parte, com' a Firenze, non mai partecipazione comune; benchè differissero in più o meno larghezza, come Venezia che apriva il *libro d' oro* a' benemeriti, e Lucca che lo serrò per sempre con la legge *martiniana*. La grande novità è dunque in ciò, che tutt' i cittadini, personalmente, non per ordini e per interessi di Clero, di Nobili, di Comuni, possano esercitare i pubblici diritti e rappresentare gl'interessi *universali*, quand'abbiano le necessarie

qualità da escludere il rischio d'ignoranza e di malizia; sicchè, dilatandosi con l'incivilimento la *capacità intellettiva* e *morale*, allora solo può dilatarsi la partecipazione uguale della libertà. Ed è giusto, perchè ogni cittadino, come naturalmente socievole e come parte del consorzio politico, tende a partecipare più e più dell' unità comune o del Governo; a quel modo che i Principi stessi, parlando a nome del consorzio tutto, dicono in plurale *noi*; tendenza legittima, perchè naturale, quantunque la sua vivezza e l'opportunità diversifichino più o meno a seconda dell' incivilimento.

9. Contrapposto dell'eguaglianza è l'*ordine* de' diritti, ossia la graduazione loro, quasi diseguaglianza nell'eguaglianza, che diversifica per la materia de' diritti; e ciò, sì nell' ordine privato de' diritti, e sì nell'ordine pubblico. *Formalmente* ogni diritto ha eguale inviolabilità, perchè, se diventa violabile, vuol dire ch' esso non è più diritto, ma è un fatto che oltrepassa i confini del diritto stesso; *materialmente* poi evvi differenza in dignità, in qualità, in quantità. In dignità; com' i diritti più intimamente personali avendo per soggetto più prossimo la perfezione interna (i diritti di religione, di acquistare scienza, e simili), o come i diritti comuni avendo per soggetto l'ordine compiuto della natura umana, cadono in materia più degna che non i diritti sulle cose materiali, e la materia de' secondi deve cedere a' primi se bisogni; sicchè dal consiglio di famiglia e dal tutore si può vendere i beni del pupillo per fargli acquistare una nobile professione,

o com'i beni privati debbon cedere alle necessità pubbliche. In qualità; perchè, ad esempio, la materia del diritto di proprietà materiale diversifica molto: cose mobili od immobili, case o poderi, le vesti che uno indossa o i libri del proprio studio, e via discorrendo. In quantità; perchè altro possiede il ricco, altro il benestante mezzano, e altro il povero. Tuttavia, qualunque sia il divario, nel proprio limite ogni diritto è inviolabile del pari, appunto perchè l'inviolabilità non procede dal divario della materia, sì dall'essenza o forma del diritto, cioè dall'obbligo di rispettare la persona umana in sè stessa e ne' legittimi effetti dell'attività sua. Però contraddice all'ordine del diritto, da una parte il socialista, che nega la materiale diseguaglianza e trae ogni proprietà nello Stato, dispensatore degli utili; da un'altra parte chi, celebrando le feudali signorie, nega la formale uguaglianza e reca ogni proprietà nel principe che distribuisce l'uso.

10. Indi scaturisce la materiale diseguaglianza o graduazione delle sociali potestà e de'loro ufficj, secondo la diversità de'lor fini che impongono un soggetto diverso agli ufficj stessi; ma tutte, dentro i confini loro, egualmente inviolabili. Di fatto, le potestà sociali, poichè risguardano le attinenze reciproche de' diritti nel consorzio, diversificano a seconda della *natura* ed *estensione* varia di tali attinenze, come la potestà domestica e la civile, la politica e l'ecclesiastica, la legislativa o la giudiciaria e la esecutiva, i Comuni e lo Stato; e, diversificando, si subordinano, oppure si accordano; subordinate le meno estese alle più, accordate le di-

verse per l'essenza de'lor fini (come le potestà civili e le religiose), ma unite nell'unità del bene umano. Subordinandosi e accordandosi, dentro i limiti proprj ogni autorità è inviolabile ugualmente. Non violabile, per esempio, l'indipendenza de' Tribunali, quantunque istituzioni dello Stato e benchè i giudici vengano eletti dal principe, giacchè ne'limiti, posti da legge, il giudice ha un'autorità sua propria, inviolabile com'il re; e non solo i giudici, ma i padrifamiglia e i Comuni e l'uomo di cattedra e ogni ufficiale, libere potestà son tutte per quanto si distende l'autorità loro, e ognuno è uguale al re in quella; più là invece riscontrano altre autorità che le limita giustamente. E cade qui la massima fra le questioni di scienza giuridica, cioè le *competenze*; le quali, se non guardiamo a' lor *fini* che determinano i *confini*, non possono definirsi bene in diritto ed in fatto. Talchè può eccedersi, tanto da chi esageri l'unità del bene pubblico e quindi le competenze d'un'unica potestà suprema, quanto da chi trascenda nel valutare la competenza delle potestà inferiori o delle affatto diverse; ond'abbiamo le due scuole, oggi sì famose, l'una de' *Concentratori* che ogni ministero ingolfano nello Stato, l'altra de' *Discentratori* che i ministeri varj rendono segregati: astrazioni ambedue fuor di natura, perchè unità senza varietà, o varietà senz'unità, tirannìa o licenza, cessazione d'ogni libero moto o moti non composti ad armonia.

11. Tali, pertanto, la libertà e l'autorità, l'eguaglianza e l'ordine de'diritti; resta l'esame dell'ultimo contrapposto. Senza la fraternità e paternità, gli altri

requisiti del diritto non bastano certamente. Se ogni diritto è l'esigenza morale del rispetto, e se il *rispetto muove dall'animo* e passa negli atti esteriori, s'arguisce che soltanto dall'amore intimo, da un rispetto *cordiale*, deriva con efficacia e con sicurezza il rispetto estrinseco. La legge positiva non può tutto provvedere, nè tutto il provveduto può effettuare. Chi non sa, per esempio, come de'contratti di compra e vendita, ov'apparisca lesione enorme, si prescrive l'annullamento dal Gius positivo?; eppure, quanto difficil cosa è venire a capo di provarla! Talchè in moltissimi casi la legge non ha effetto. Ma in più casi ancora la legge non provvede, come ne'particolari e giornalieri commercj; dove impossibil briga tornerebbe, anzi dannosa, intervenire la legge per l'equità, che solo viene stabilita man mano dalla concorrenza e dalla coscienza; eppure ivi consiste, in que'commercj minuti e continui, la più generale e sostanziale felicità e giustizia d'un popolo intero; talchè, se manchi l'intima *fratellanza* degli animi, non possiamo conseguire la giusta reciprocazione del dare e dell'avere sui mercati e nelle botteghe, tra i capi de'traffici e gli operaj, tra lavoro e mercede: guaio che oggi funesta le contrade più ricche d'Europa. Corre bensì un detto egregio, che s'usa tra venditori e compratori, tra chi fa lavorare e chi lavora, tra padroni e fittaiuoli, tra chi appigiona e il pigionale: *a questi patti ci si può stare tutti e due;* cioè, patti non d'ingorda cupidigia, ma risultati da computo del prezzo corrente e da onesta discretezza.

12. Ciò risguarda la fratellanza degli uomini per le

private relazioni tra uomo e uomo. Evvi una fratellanza più alta, cioè la comune o pubblica per le relazioni generali de'cittadini fra loro e, universalmente, col genere umano. Com'una famiglia prende un cognome unico, che ben si dice *cognome*, appunto perchè unito sempre al nome di ciascun membro della famiglia: diverso il nome, ma sempre uno il cognome, qual segno della domestica unità; e si dice anche *casato,* perchè indicativo della *casa* ove la famiglia si raduna, e poi s'estende a tutt'i consanguinei pur fuori *di casa*, ch'è quasi direi conservata nell'animo, talchè casa dicesi la famiglia stessa e casato la consanguinità tutta: similmente noi prendiamo il cognome della nazione nostra o del nostro paese, casato di fratellanza più vasta, Italiano, Francese, Alemanno, Inglese, Greco, Rumeno. Quand' in terra straniera due uomini, anche ignoti, anche nemici, s'incontrano e l'uno parla l'idioma dell'altro, il cuore si rallegra, com'a ritrovare un fratello. Tal sentimento avvalora gli ordini dello Stato e le libertà civili, perchè soltanto l'amore può rendere comune il pubblico bene. La fratellanza universale, che ci fa caro il bene di tutti gli uomini, promuove poi la giustizia *internazionale.*

13. Contrapposto della fraternità è la paternità, nè potrebbe quella intendersi senza di questa, come i fratelli non istanno senza padre comune, o i consanguinei senza un comune stipite. Tacendo qui la più o men pura consanguinità nazionale, che si manifesta nella somiglianza de'lineamenti e della persona (com'un Italiano si riconosce sempre fra gli stranieri), paternità

vera nel rispetto giuridico de' diritti privati è la legge del paese nostro, la quale noi sentiamo nell'anima quasi una voce paterna: e paterna è, poichè cagiona il consorzio politico, a quel modo che un padre genera e istituisce la famiglia. Mancando la riverenza filiale per le giuste leggi del proprio paese, i cittadini non possono avere tra loro un affetto di fratelli, come, senza rispetto al padre, i fratelli non s'amano. Allora viene a formarsi l'abito di riverire la legge, chiamata *legalità* da' moderni, cioè l'osservanza de' diritti altrui, come la legge stessa li determina; onde nell'offesa di quelli s'abborrisce altresì un oltraggio all'impero venerando di questa. Perciò in ogni paese corrotto si moltiplicano le leggi, quasi a riparare con la moltiplicità la propria insufficienza, che n'è anzi accresciuta, perchè l'ossequio non le convalida.

14. Ne segue che il consorzio politico, *dalla cui pienezza e dal cui ordinamento* procede l'autorità de' consorzj minori, sia come paternità verso i singoli cittadini; che gli sono figliuoli davvero, poichè dal consorzio stesso trae ciascuno la possibilità della conservazione sua e del suo perfezionamento. Indi anche i Principi assoluti si chiamarono padri; nome d'origine buona, quantunque il Giusti argutamente canzonasse il nome toscano di *Babbo*, che gli parve suonasse reggimento di fanciulli e nemico a libera cittadinanza. Certo è che da questo vincolo d'autorità quasi paterna dello Stato co' particolari uomini del consorzio civile, s'originò il nome di *patria*, che gli antichi Cretesi e Platone chiamaron *matria*, quasi amore di ma-

dre. In tempi di scadimento, le Repubbliche di Roma e di Firenze chiamaron *padri della patria* Cicerone e Cosimo il Vecchio, perchè sentivano cessata la devozione de'più alla *Repubblica* stessa, che umiliavasi a chiamar sè figliuola d'un figliuolo proprio; ma padre della patria nessuno può dirsi veramente, perch'essa è padre o madre di tutti, de'Re come de'soggetti, e beneficarla val sempre un renderle omaggio di figliuolanza. Tal devozione conglutina gli Stati, perchè ciascuno ama la comune prosperità e gloria o i *comuni diritti*. Se no, qualunque peso di guerra o di pace sembra incomportabile a'cittadini disamorati, che non reputano infamia gettar le armi, vuotare l'erario, e tradire la pubblica fede.

15. Tuttavia non può dubitarsi, che da più alto scenda la prima ragione di questo carattere *paternale* nel diritto *patrio* e nel diritto *internazionale;* perchè, come al gius positivo viene il titolo dell'autorità propria dal gius di natura, e come al gius di natura viene dal *gius eterno*, così alla patria d'ogni popolo e alla comune patria del genere umano il titolo d'autorità procede dalla *paternità divina* o creatrice. Però ci dimostra la storia due fatti: primo, che alla patria ed alle sue leggi s'attribuì sempre alcun che di sacro; secondo, che il concetto di fratellanza tanto più si chiarisce e si distende, quanto più prevale il Teismo ebraicocristiano. Gli antichi deificarono la loro patria; errando, ma dall'errore traluce la verità ch'io additava: ind'il tempio alla *Dea Roma* e l'aquile romane adorate nel campo di guerra, l'aquile di Varo cercate con tanto affetto fra le

paludi da'soldati di Germanico; indi Erodoto narra che sul sepolcro de'morti alle Termopili era scritto: *va, passeggero, a Sparta e di' come siam morti per amore delle sante sue leggi;* e indi ancora, poichè cadde la Repubblica di Venezia, i popoli, già soggetti ad essa, ne ascondevano le bandiere sotto gli *altari*, significando così la religiosità dell'affetto. Nel nome di patria, inoltre, anche per gli antichi si comprendeva il nome di fratelli; ma solo col Cristianesimo, per cui s'adora il *Padre celeste*, venne usato tal vocabolo esplicamente a significare i fedeli e le confraternite pie, e, in un rispetto *religioso* più generale, gli uomini tutti; sicchè, a poco a poco, fratelli si chiamarono con significato *civile* i corpi d'arte o *fratellanze*, fratelli pure i cittadini d'una patria e, finalmente, la Rivoluzione di Francia proclamò la fraternità *giuridica* universale. I Romani concedevano qual privilegio la cittadinanza, che faceva dire a san Paolo, *civis romanus sum;* opera dell'incivilimento cristiano è propagare invece fra'popoli tutti la fratellanza del giure o l'equità.

16. Separare i termini contrapposti, e per amore degli uni odiare gli altri, e per abuso d'uomini rifiutare la cosa, dètte origine a gravi sciagure. Si volle libertà, e, sdegnosi contro le patite servitù feudali e contro i ceppi d'ogn'industria, dimenticammo l'autorità: onde poi la licenza. Si volle uguaglianza, e, sdegnosi contro i privilegj d'ogni maniera, dimenticammo l'ordine: onde la massima fra le diseguaglianze, cioè la parità materiale d'ogni diritto. Si volle fraternità, e, sdegnosi alle burbanze de'Re ch'avevano detto, *lo Stato*

siam noi, dimenticammo la sacra paternità delle leggi: onde i macelli e il terrore. Da una parte contraria questi eccessi fecero dire, autorità, non libertà; ordine, non eguaglianza; paternità, non fraternità: sicchè buon reggimento pareva da credersi la servitù di sudditi ad un padrone, non l'ossequio di cittadini ad una patria. È oramai tempo che s'ami l'autorità da' liberi, l'ordine dagli eguali, la paternità dai fratelli.

CAPITOLO XXVIII.

La felicità o sanzione.

SOMMARIO.

1. Relazione naturale tra la felicità e l'ordine morale; — 2. come si dimostra, considerando gli elementi dell'ordine morale stesso, cioè l'idealità — 3. e la realtà; — 4. i beni spirituali — 5. e i beni corporei e i misti, — 6. e la conseguenza loro ne'piaceri e ne'dolori dell'animo; — 7. l'amor di sè, — 8. e l'amore degli uomini o la contentezza degli affetti benevoli, — 9. e il venire da loro la felicità non cercata; — 10. l'amore de'beni naturali, — 11. e l'amore di Dio. — 12. Ne' popoli l'utilità e la moralità non possono separarsi, — 13. nè bisogna lasciarsi trarre in inganno dall'apparenze. — 14. Come l'unione *naturale* fra il bene della volontà e il bene del sentimento divenga unione *morale*, — 15. e poi unione *positiva*. — 16. Conclusione.

1. Chi cammina per una via, giunto al termine vi riposa col corpo, e chi cerca una verità, trovatala, vi riposa con l'animo; e il riposo è un godimento del conseguire ciò che si voleva. Il *termine* della via o la *verità* si distingue dal *sentimento* lieto d'esserci arrivati; ma, distinti, son'anche uniti, perchè il compiacimento della cosa ottenuta n'è l'effetto naturale. Or cos'è la felicità? Il bene ch'è *bene in sè medesimo*, e che costituisce l'oggetto de'doveri e della virtù eroica

e del diritto, si distingue dal bene ch' è *bene in noi* o dal piacere del sentimento nostro; ma questo procede da quello e ne costituisce quindi la conferma o sanzione, perchè l'animo, ben'ordinato nell'onestà, gode sensibilmente dentro sè stesso dell'ordine proprio e vi riposa con pace interna. Nondimeno, poichè i beni particolari sì dell'animo e sì del corpo mancano sovente agli uomini buoni, e invece li travagliano molti dolori, e spesse volte ciò che piace sta contro a ciò che si deve, nacque in taluni l'opinione ch' alla virtù non sia congiunta la sanzione sua propria o la felicità, nè al vizio la sanzione sua o un sentimento doloroso del disordine; talchè felicità unica parve l'utilità de' beni sensibili, e infelicità unica il dolore. Nella risposta d'Aristide, interrogato su' disegni di Temistocle, *è cosa utile, non giusta,* vediamo la differenza dell'onesto dal piacevole; ma nel proverbio popolare, ch'io citava in altro luogo, *dal bene vien bene, dal male vien male*, vediamo anche l'unione dell'onestà con l'*utilità vera,* cioè con la pace degli animi e con l'uso sapiente di tutti gli altri beni a tal fine. Bisogna dunque vedere le leggi della felicità, come sanzione della moralità; e prima, che l'unione fra questa e quella è *naturale*, poi *morale*, e in ultimo *positiva.* Proverò la naturale, mostrando che la felicità, provenendo dal rispetto all'ordine de' fini, ha in sè l'armonia stessa del reale con l'ideale, del corpo con lo spirito, dell'uomo con la società umana, e dell'uomo con Dio.

2. Il desiderio di felicità è comune a tutti gli uo-

mini ed è incontentabile. L'incontentabilità diversifica bensì essenzialmente da' buoni a' malvagj. Perchè nessuno mai si contenta? E qual differenza è fra lo scontento della virtù e del vizio? Ragione dell' universale scontentezza è, dopo un piacere la possibilità d' altri piaceri, di più vivi piaceri, e l' idea di trovare uno stato che più non lasci a desiderare. Questa possibilità di più godimento, indefinita, inesausta, e che rende nòi sospirosi di por termine a' desiderj, è un' idea, non un fatto, una (dirò così) via ideale che corriamo col desiderio e con la speranza, non fermandoci mai; e ogni godimento reale n' è quasi un avveramento, sempre limitato, sempre particolare, non mai terminativo. Certo, è idealità, piuttostochè realtà, quello che infinitamente si desidera che sia e che perciò non è. Divario poi tra i virtuosi e i viziosi è questo, che l' incontentabilità de' buoni affetti si unisce alla contentezza, ma invece sola incontentabilità è la cupidigia delle passioni; perchè l' animo buono ha un desiderio razionale, non razionale il cattivo. Mirando alla verità ed al bene, ci accorgiamo di quanto ci manchi, e desideriamo più alte perfezioni e più vivo godimento in esse; ma la ragione si contenta del potuto conseguire, perchè lo smisurato non può appartenere agli uomini: viceversa, il disordine passionato, che per un' idea dell' intelletto tende anch' esso all' indefinito, procede irrazionalmente quanto a' beni particolari, desiderati come termine assoluto, e pur tanto imperfetti alla prova, e quindi ha un che di cupo, d' inconsistente, di vago e senza riposo. Insomma, gli uni camminano senza fermate, pur contenti e riposati con l' animo per la via

fatta e che gli avvicina di più al termine; gli altri sono smaniosi, perchè non trovano la mèta, che ad ogni lor passo presumevano trovare.

3. Lo stesso divario nella realtà. L'animo passionato, che sottomette la ragione al talento, non vuole poi sottomettere il talento alla realtà delle cose, contristandosi che queste non vadano a piacer suo; dove gli animi ordinati, sottomettendo il talento alla ragione, lo sottomettono perciò all'andamento delle cose che spesso non dipendono da noi, e che avvengono per leggi universali: sicchè, dal modo diverso di misurare la realtà col desiderio succede un effetto contrario; che il passionato, non volendo soggettarsi alla necessità, è poi da essa soggettato con amarezza d'animo repugnante; ma chi opera secondo ragione, soggettandosi razionalmente alle cose, in realtà le sottopone a sè stesso, perchè si vale di queste a conoscere la verità ed al perfezionamento proprio. Chi non rispetta l'ordine reale, trovato da noi, non creato da noi, vorrebbe tutto a suo modo; e siccome le altrui volontà si oppongono alla nostra, e gli accidenti della vita e le mutazioni della natura ci contrastano, indi l'impazienza, l'ira, il cruccio, il fremito di costoro; dalla ridicolezza di Don Abbondio che presumeva dovesse tutto andare a suo genio (non i due fidanzati si fossero innamorati per non movere Don Rodrigo contro di lui, non ci fossero certe regole pe' matrimonj religiosi e pe' curati, e i Vescovi non s'impacciasser di questo, e la Provvidenza stessa disponesse il tutto per fargli servizio), fino alla presunzione del viaggiatore che s'inquieta,

perchè le nuvole hann' aspettato a scaricarsi quel giorno, e l' ortolano s' inquieta in altri luoghi, perchè le nuvole non si scaricano allora sugli ortaggj riarsi, o fino alla vanità d' uomini e di donne, insofferenti, perchè il mondo non gli ammira, e fino a quel parlare scuro e viso burbero dell' imperatore Tiberio, sempre iroso che il mondo non si conformasse alla sua stampa, è una varietà di più e di meno; ma sempre avvi la medesima pazzia del fare sè pernio al girare d' ogni cosa umana o celeste, sempre perciò il tormento che le cose girino a loro maniera. Una mente buona, rispettando l' ordine, fa quanto può, non s' indraga contro gli ostacoli e, dove non arriva, si rassegna; rassegnazione schernita da certuni che si dicono savj, quasichè sia saviezza volere l' impossibile. Mentre gli uomini del godimento e dell' utile si vantano dunque uomini di realtà e di pratica, sono i men reali e i men pratici, perchè sempre contrastati, non mai soddisfatti; dove l' uomo ragionevole, chiamato sognatore dagli altri, riesce anzi realissimo e praticissimo, conformando sè alla realtà, non dandovi di cozzo quasi ariete rabbioso, e contentandosi dell' onesto.

4. Queste le diverse relazioni de' due contrarj abiti morali con l' idealità e con la realtà. Nella reale natura dell' uomo, ch' è spirito e corpo, si distinguono i beni spirituali da' corporei e misti. Quelli che appagano puramente l' interna razionalità dell' animo, sono gli spirituali; quelli che appagano i sensi, sono i corporei; gli altri che, appagando direttamente lo spirito, dipendon pure da condizioni esteriori o distinte da esso,

i misti. Esaminando la nostra natura, quali beni puramente spirituali troviamo noi, o per la contentezza dell'animo? I soli che dipendono interamente dall'animo stesso, talchè davvero possono chiamarsi *suoi*, cosa davvero *sua*, *sua* possessione, non bene alieno, quasi forestiero e che può essergli tolto e, quanto più vi pensiamo, non vediamo essercene altro che questo: appagarsi delle verità necessarie che debbono amarsi, e amarle *con tutta l'anima.* Non ve n'è altro, perchè il nostro dovere, movendo dalla volontà e compiendosi nella volontà che dal solo volerlo è buona, ordinata e contenta, dipende da essa soltanto, ancorchè ostacoli esteriori o interiori c'impediscano di recarlo in atto esternamente. Viceversa, i beni corporei, o i diletti del senso, non dipendono solo da noi; ma e dalla sanità del nostro corpo, e dalla sua fortezza, e da' luoghi ove nascemmo, e da' tempi, e dalle condizioni del nostro nascimento, e dagli uomini fra i quali viviamo, e dall'ingegno naturale del procacciarseli, e va discorrendo. Tantochè li dobbiamo dire i più stranieri all'animo, e li riceviamo come prestati e transitorj, non come stabili e veramente nostri, poichè l'animo non sempre può averli, non tenerli a sua posta, non sempre ricuperarli. Sembra che i misti, come i diletti della scienza e dell'amicizia, o degli affetti domestici e de' cittadineschi, appartengano veramente all'animo, perch'esso pregia spiritualmente ciò che ama; eppure vediamo che l'ingegno per acquistare dottrina, e le condizioni opportune ad averla, e poi l'amicizia e la felicità domestica e ogni altra socievole prosperità, dipendono anche dalla complessione del corpo

nostro e da' casi varj e spesso dall'arbitrio altrui. Onde gli antichi solevan chiamare beni di fortuna i secondi e i terzi, quantunque non estranei al Consiglio eterno. La contentezza d' un animo buono sta pertanto nel bene *suo*, ch' è tranquillità di coscienza, mentre la contentezza d' un animo disordinato dipende da beni *non suoi*, o dal corpo e dalla fortuna.

5. Sicchè, i beni corporei ed i misti la virtù li stima quant' essi valgono, sempre nell' ordine co' beni dello spirito, e a ciascuno assegna il suo luogo. La non ordinata volontà non comprende i beni umani nella loro armonia: i sensi? e dimentica l' intelletto; la famiglia? e bada soltanto ad essa, checchè sia della giustizia e checchè soffrano gli altri; la patria? e ogni mezzo ingiusto è buono a quel fine che uno reputa vantaggioso; l' amicizia? e, purchè l'amico stia a galla, gli altri affondino; la scienza? e purchè si studj e s' apprenda, vadano in malora gli officj familiari e civili; tantochè abbiamo tre conseguenze: la *prima*, che non è pienezza di sentimento, un sentire cioè l' armonia de' beni, ma un sentimento unilaterale (direi), non comprensivo, deficiente; la *seconda*, che volgendosi da un' parte sola, il sentimento e l' affetto divengono eccessivi, o passione sempre agitata e affannosa; *infine*, che tal passione, quantunque abbia *moto violento*, negli effetti è *scarsa*, perchè non abbraccia le potenze tutte dell' uomo e si stanca, quasi un camminare saltellando con un piè solo. Perciò nelle passioni violente l' animo è quasi rimbambito e stordito.

6. Ecco adunque un fatto certissimo: chè negli animi ordinati la felicità interna dipende dalla volontà buona; e negli animi disordinati la soddisfazione dipende da cagioni esterne. Così, quando si parla di piaceri e di dolori, la cosa procede ne' contrarj uomini diversamente. Per l'anime oneste ogni altro piacere *s' aggiunge* all' íntimo compiacimento della virtù, e nessun dolore può togliere il compiacimento stesso, che ha una sua ragione propria e tutta interiore; per l' anime non oneste ogni piacere si è *il bene unico*, e ogni dolore viene a togliere quest' unico bene; d'onde poi le noie o le disperate desolazioni dell' Epicureo. La volontà non ha nulla da fare ne' godimenti di lui, nulla da fare ne' suoi patimenti, perchè piaceri fuggevoli e incerti, e perchè il dolore toglie il piacere de' sensi o ciò ch' esso chiama la sua felicità. Viceversa, quando l'animo vuole l' ordine proprio, ma ogni altra cosa per giunta, succede che la libera vigoria del volere umano regge ne' termini loro i piaceri tutti, e che i dolori, anco acerbissimi, rimanendo distinti da essa, questa li può dominare, temperarli, farsene anco eccitamento a più nobiltà d' affetti; onde gl' infortunj riescono di sprone alle virtù più magnanime.

7. Consideriamo l' uomo singolo e la società umana; ossia, quale appagamento deriva dall' amore di noi stessi, e quale dall' amore degli altri uomini? Rispettare la dignità della natura propria, questo è *amore buono di sè;* invece non rispettare la nobile nostra natura, ma soltanto compiacere gli appetiti particolari, questo è *amor proprio* che i nostri antichi dicevano

amore privato, perchè contrario all' amore comune; o *l' essere tutto di sè, da sè, per sè*, modi popolari di gran bellezza, perchè il disamorato non ama che sè stesso, e ciò si chiama oggi *egoismo*. Segregato dagli affetti socievoli, l' amor proprio è infelicissimo, perchè freddo, furioso, desolato, inerte. Freddo per povertà di sentimento, non potendo l' anima, finita com' è, bastare a sè stessa, e però i disamorati son gelidi nel conversare domestico e civile; freddezza di chi non pregia nessuno, nè ama nessuno, nè cura l' altrui stima, nè può consolarsi dell' altrui affetto. Furioso per la inquietudine interna che agita l' uomo, non mai contentato d' amore, a cui prepotentemente ci trae la nostra natura; come Tiberio si rodeva di rabbia e di rimorso nell' isola di Capri, come la smania degli avari e degli usuraj, o come il fastidio angoscioso de' Sensuali che spregiano chi gli ha fatti godere. Desolato *per il vuoto dell' anima*, che si sente solinga nel mondo, abbandonata e deserta, come provano in sè gli uomini vani e le donne vane o gli ambiziosi, quando restan soli con l' anima propria, mancate le promesse del fasto e gli affetti della natura. Inerte per mancanza d' amore che solo dà impulso a lavorare, dove gli egoisti vorrebbero godere e guadagnare senza fatica, usuraj che arrapinano le ricchezze altrui oziando, giocatori di *borsa*, folate di sùbiti guadagni non guadagnati, dovizie infingarde e cancrenose d' uomini corrotti. Viceversa, l' amore di sè o l' amore ordinato è ardente, sereno, consolato, operoso: ardore di sentimento, pregiando la natura umana che desideriamo perfezionare; serenità, tenendo fissa e quieta la mente a migliorare

l'animo proprio; consolazione, pregiando altamente la nostra natura e lieti d'esserne partecipi; operosità, non mai cessando il fine di perfezionare sè stessi, giacchè s'avviva il pieno sentimento della nostra personalità interiore.

8. La considerazione dell'amore di noi stessi ci reca naturalmente a esaminare gli affetti della società umana, perchè abbiamo visto che l'amore *privato* è cattivo e infelice, separandosi dall'amore degli uomini. Tanto una cosa s'ama più, quanto più si pregia, e da pregiarla e amarla segue la contentezza maggiore, quant'è più la stima e l'affetto. Nelle cose materiali, ancora, si diletta più di gemme preziose chi più le stima, e, nelle arti liberali, più si diletta di pitture o di sculture chi più sappia giudicarne; sicchè, da pregiare gli uomini e dall'amarli viene la contentezza dell'amore. Tutte le passioni disamorate, passioni non socievoli, selvagge, disprezzatrici, sconoscenti del pregio umano, tutte, prima di tormentare altrui, tormentano chi le porta. Così, l'odio, fonte d'ogni passione malevola e negazione assoluta dell'amore, è altresì torbido, tempestoso, accigliato, e sfigura l'uomo nell'agitate potenze dell'anima e negli occhi e negli atti della persona. L'invidia, che suo malgrado riconosce i pregj dell'uomo con l'intelletto e li disconosce poi con l'appetito e vorrebbe annientarli, è divoratrice dell'invidioso. V'ha passioni passeggere, a cui si lasciano andar gli uomini non abitualmente viziosi, l'ira principalmente; ma intanto essa nasconde i pregj altrui, è un mancare di rispetto, un dimenticare la di-

gnità degli altri e ad un tempo la propria, e reca un tumulto d'acuto dolore.

9. Sicchè, avvertasi armonie stupende di felicità e di bontà. Nelle passioni disamorate l'uomo non cerca il suo patimento, anzi un godimento, e vi trova ogni amarezza che si palesa da' segni tenebrosi del volto e dello sguardo: negli affetti benevoli l'uomo non cerca il piacere proprio, anzi l'altrui, e vi trova ogni dolcezza interiore, palesata dagli splendori della faccia e del sorriso. Qualunque buono affetto è sì dilettoso, che non cerchiamo altro; e come la madre de' Gracchi, accennando i figliuoli, diceva: ecco le *mie gemme*, così de' suoi figliuoli può rispondere ogni madre virtuosa. Avvi poi un fatto bellissimo, la cui ragione sta nel sentimento dell'amore ordinato. Se ognuno che ama, la madre che ama le sue creature, o il cittadino la patria, o l'amatore la sua donna, o l'amico l'amico, volesse bene per il bene proprio, cioè per proprio diletto, già non sarebbe più voler bene, perchè *amare, voler bene*, significa *volere il bene dell' amato;* e accorgendoci che altri ne ama per soddisfazione sua, già reputiamo non essere amati. Eppure, tanta è l'intima connessione fra il diletto e l'amore buono, che i piaceri cagionati dall'affetto in chi ama, si prendono per indizj dell' affetto stesso e della sua più o meno intensità. Chi dicesse ad un amico: io t'amo per utilità mia; egli risponderebbe: dunque non ami me, sì te stesso; ma chi dicesse: l'amicizia tua mi piace, mi diletta, mi rallegra, mi conforta; egli si recherebbe ciò a testimonianza d'affetto vero; talchè,

noi sogliamo dire per cortesia: voi mi siete graditi, mi fate grazia, mi sollevate, mi ricreate, volendo accennare quanto li stimiamo e gli amiamo; e dove il godimento, agognato per sè medesimo, spegnerebbe ogni *affetto*, invece com'*effetto* di questo l'essere *graditi* ci rende sicuri dell'essere *amati*. Legge di natura è pertanto il bene dal bene, e il male dal male; perchè l'affetto benevolo dà sentimento di armonia, e il malevolo porta disarmonia nel sentimento.

10. Resta l'attinenza dell'umano col divino. Certamente alla natura nostra non possono parer cosa vana i beni naturali, purchè ordinati. La natura potrebbe mai disprezzare la natura? Ma ciò presuppone che noi pregiamo con l'intelletto; affinchè possiamo compiacersene con l'affetto; e il pregiare intellettualmente porta che s'ami ordinatamente, onde procede il sentirsene appagati. Goder per solo godere, senza pregiare mai nulla, non l'interiore bellezza dell'animo, non la nobiltà degli uomini, non i fini più alti dell'essere nostro, è quanto avvi di più vuoto e di più noioso nel mondo; e i vogliosi di godere ad ogni costo cercano piaceri per fuggire la noia, e più s'annoiano godendo. Invece, con l'abito di rispettare e d'amare non è possibile annoiarsi, perchè non manca mai dove occupare l'animo. Indi rampolla il gusto profondo dell'ordine in ogni atto e in ogni oggetto interiore o esteriore, anche negli ornamenti della persona, nella disposizione della casa, nell'assestamento de' negozj, ed è un compiacersi della grazia e del buon garbo in ogni cosa; onde il Goethe ci descrive sì linda e quasi fragante di

purità la povera cameretta di Margherita, innocente ancora, e come l'odore d'innocenza spirato dalla mondizia de' mobili e de' lini respingesse indietro Mefistofele impuro e disordinato. L'avidità del diletto, solamente per il diletto, è qualcosa di confuso che il brutto abbagliante preferisce spesso all'avvenenza pura e delicata; e ciò notasi ne' sensuali e anche ne' ghiribizzi della moda. Viene dall'amore ordinato della natura un sentimento di felicità.

11. E nondimeno ciascun bene riesce difettivo se l'animo non si sollevi all'infinito, perchè questa è legge naturale. Lascio di toccare i mali dell'Ateismo, le desolazioni di chi non spera, un mancato ritegno a chi non teme; ma noterò che gli stessi negatori della Provvidenza, dicendo in ogni tempo: vedete quanti guai ha l'uomo, quanto piccolo il piacere paragonato col dolore, quanto fallace la lusinga di vivere felici, e come torni assurdo credere a Chi provveda; ci forniscono la prova manifesta del sentire miserissimo sè stesso chiunque ristringe l'animo a' beni naturali e non guarda i soprannaturali, perchè considera la vita imperfettamente, le infermità, non il farmaco; i mali volontarj, non l'avviso dato a fuggirli; le miserie involontarie, non la speranza eterna; i dolori, non l'espiazioni consolatrici; la nostra debolezza, non il conforto; i casi passeggeri, non un pensiero che ci accompagna sempre; lamentatori del buio dopo avere spento il lume, o della via incerta dopo averne ricusato la guida. Tanto s'unisce il bene del sentimento religioso alla virtù, o i dolori del sentimento religioso a' disordini morali, che

negli uomini viziosi la religione si muta spesso in superstizione o in paura, e non solo perchè la coscienza rea rimorde, sì perchè l'animo, non abituato a rispettare o ad amare, immagina la divinità quasi passionata, cruda, formidabile; onde Lucrezio, quando il popolo Romano era tralignato, ne canta le paure superstiziose, la paura dell'*Orco* che nelle tradizioni popolari diventava un mostro fantastico, un mangiauomini che nelle novelle sgomenta ora i fanciulli: ma invece la paura di Dio è una bestemmia pe' virtuosi, che lo temono con riverenza fiduciosa di figliuoli. Se il pensiero religioso desta negli uomini, usati a dignità, liete fantasie, come i dipinti dell'Angelico, suscita fantasie paurose ne'corrotti che, non credenti a Dio, credono nel diavolo e, bandite le fole del Medio Evo, vi sottentra lo spavento dello Spiritismo e certa religione di Satana, inneggiato e difeso contr'a Dio da chi nega il Dio che lo condannò.

12. Da queste armonie della felicità con l'ordine ideale e reale, interno ed esterno, privato e socievole, umano e divino, s'inferisce che l'utilità de'beni esteriori può *accidentalmente* unirsi con la disonestà nei singoli, non mai la contentezza interna; e che invece un popolo intero non può col disordine morale godere prosperità durevole, perchè gli *accidenti* particolari non valgono nell'universale. Criterio dell'utilità non è l'utilità, sì la giustizia, perchè l'utile certo non può derivare se non dall'ordine di natura. Il criterio dev'essere qualcosa d'immutabile, come l'onesto, a quel modo che il fanale, restando fisso, dirige i navi-

ganti; ma l'utile, per sè solo, cangia secondo i desiderj continuamente. Vi ha contrasti temporanei, perchè le condizioni esterne non súbito si proporzionano con le interne; ma il proporzionarsi succede o prima o poi di necessità, come vi ha leggi di compensazione in ogni cosa di natura. L'Italia nel Cinquecento (e basterebbe leggere il racconto che ne fa il Guicciardini sul principio delle sue *Storie*) fioriva di dottrine, d'arti, di lettere, d'agricoltura, di commercj, e anche di libertà, poichè gli stranieri non vi tenevano signorìa in alcuna parte; sicchè coloro che avessero guardato a'guasti costumi de' cortigiani e de' popolani, del Chiericato e del Laicato, avrebber potuto esclamare: or dov'è dunque la naturale pena de' vizj? Poi, famosa era l'arte di Stato ne' Signori d'Italia e nelle sue Repubbliche, maestro supremo d'accorgimenti Lodovico il Moro. Ma ecco improvviso scendere i forestieri dall'Alpi, correre fino alla punta del paese italico, nè bastaron tre secoli al danno e alla vergogna. I tempi anteriori più virili avevano preparato quella prosperità con lungo lavoro; ma un soffio la fece dileguare, preparatane la fine da' costumi guasti. Pur tra' vizj d'un popolo certe virtù conservate serbano la grandezza di esso; come, se in Inghilterra le passioni de'Tudor e de'Grandi oppressero la coscienza e sparsero sangue innocente, nondimeno la vigorosa consuetudine d'affetti domestici, l'operosità de' lavori, la religiosità profonda, l'amore alle leggi causarono le glorie di quel popolo grande.

13. Non dove abbagliarci qualche apparenza fug-

gitiva. Dall'animo dipende tutto l'uomo, e dall'uomo poi la società civile. Chi dimandi a certuni: qual popolo è felice o misero?; essi, a darvi risposta, prendono gli specchi de'commercj e delle industrie, de'nati e de'morti, del naviglio e dell'esercito. Ma questi son segni, e bisogna cercarne il significato. I veri termini del quesito sono: come quel popolo vive in casa, nella cittadinanza e nel consorzio religioso? Prima di tutto va guardato nelle famiglie, perchè le donne o la metà del genere umano, vivono sempre in casa, i più dell'altra metà, i fanciulli e i vecchi, stan quasi sempre in casa, e la professione di molti s'esercita in casa, e tutti ci ricreiamo e ci riposiamo in casa; onde, senza'amorevolezza domestica, non può in gente alcuna esservi ombra di felicità. Bisogna poi guardare a ciò che dopo la famiglia è più generale, la conversazione degli uomini fra loro, nell'officina e ne'campi, per le piazze e per le vie, negli ufficj e ne'mestieri, talchè, senza consuetudini di benevolenza e d'umanità, non può esservi ombra di contento nella nazione più ricca e più potente. Guardiamo infine a qualcosa di più alto: è religioso di cuore un popolo, senza paure, nella pratica de'suoi doveri?; se no, guerra in casa, selvatichezza fuori, superstizione paurosa, e ad un tempo bestemmiatrice. Aveva ragione il Sismondi nel suo libro d'*Economia politica*, quando al fasto di ricchezze sconfinate preferiva gli oliveti e le pendici di Valdinievole.

14. Tutto il discorso fin qui ha dimostrato l'unione *naturale* fra la virtù e la felicità interna, e fra il vizio

e la infelicità; ossia, dal bene morale séguita il bene del sentimento, dal male morale séguita il male del sentimento, dall'ordine o dal disordine dell'affetto il sentimento piacevole o doloroso dell'ordine o del disordine interno. Felicità è vivo sentimento d'amore, d'amore di Dio, d'amore degli uomini, d'amore del perfezionamento nostro; è, perciò, sentimento di vita conforme a' fini di nostra natura. Ecco il perchè, giovinetto e infermo, Giacomo Leopardi (com' apparisce da' suoi scritti giovanili) era confortato dagli affetti religiosi, e il Pellico in prigione benediceva Dio e gli uomini, e ho sentito più volte il ringraziamento benigno de' poveri consolare di pace il ricco che li soccorre. Vi ha dunque nel sentimento un effetto degli atti morali, un piacere o un dolore, posti da natura, com'essa diede l'odore alla rosa, o il fetore a ogni corpo imputridito. Ma v'è inoltre un'*attinenza morale,* che si distingue dalla naturale. Conoscendo che la libera elezione dipende dalla legge dell'onesto, giudichiamo bene o male l'obbedire a questa, o il contrario; giudizio d'approvazione che porta contentezza, giudizio di condanna che porta rimorso. E allora, l'effetto *naturale* della felicità interna o dell'infelicità lo riconosciamo com'effetto *volontario,* e *quind' imputabile alla volontà.* Diciamo: l'ho *meritato.* Il bene meritato e il male meritato tutte le lingue l'han sempre chiamato *premio* e *pena,* cioè *sanzione.* Par dunque impossibile che taluno neghi l'attinenza del premio col bene morale, o della pena col male morale, mentrechè la stessa natura o l'ordine della realtà unisce questi effetti a quelle cagioni; nè l'attinenza morale consiste in altro

che nel riconoscere la necessità dell'effetto essere imputabile alla cagione volontaria. *Dal bene vien bene, dal male vien male;* questo è il fatto, che la ragion morale converte in conseguenza meritata.

15. L'attinenza *naturale* poi e *morale* si rende *positiva*. In che modo? Per leggi positive, che alle sanzioni naturali aggiungono particolari premj o pene. Ma ciò è giusto? L'attinenza morale ha suo fondamento nella naturale, così la positiva nasce dall'una e dall'altra: e però è giusta. La sanzione, universalmente considerata, è compimento dell'ordine di natura e riparazione. Compisce l'ordine, perchè le facoltà intellettuali e morali non possono separarsi dal sentimento; e però è ordine naturale compito che, ordinata la volontà, s'ordini anche il sentire dell'uomo, e, disordinata la volontà, si disordini con essa il sentire umano; e, quindi, mentre il dolore da sè solo è privazione di stato naturale o d'ordine, com'effetto naturale poi di cagione disordinata è ordine, cioè attinenza naturale d'effetti e di cause. La sanzione altresì ripara o ristora l'ordine morale in due modi: l'uno, quant'all'autore degli atti buoni o cattivi, attirato dalla felicità o dalla infelicità interiore a riconoscere la imputazione propria; l'altro, quanto a'testimoni della virtù e del vizio, attirati dalle conseguenze buone o cattive dell'una e dell'altro a riconoscere ciò ch'è bene o male in sè stesso. Talchè, quando vi hanno società positive, volute dalla natura e dall'ordine morale de' fini umani, le speciali attinenze de'doveri e de'diritti *per l'oggetto* di quelle società richiedono che vi sia natu-

rale, morale, positiva relazione di premj positivi e di pene positive, che *compiscano* l'ordine positivo e lo *riparino* all'occorrenza. Determinare il criterio di queste sanzioni e come il criterio giuridico sia diverso dal criterio puramente morale, ciò dipende dall'oggetto vario de' varj consorzj, e si vedrà nel quarto Libro; ma intanto può stabilirsi che le sanzioni positive procedono dalla ragione medesima dell'attinenze morali e naturali fra il sentimento dell' uomo e l'ordine della volontà.

16. Insomma, secondo la virtù o il vizio, procede dall'idea indefinita del bene, o una sollecitudine contenta, o un' inquietudine tenebrosa; dalla realtà, o un coordinamento rassegnato con l'ordine delle cose, o un cozzo furioso di desiderj: dall'uomo interiore, o l'amore di beni che sono alla volontà proprj, o di stranieri; dalla natura materiale, o un possederla o un lasciarsi possedere: dall'uomo singolo, o l'amore sapiente di sè, o l'amore privato e sconsolato; dalla società umana, o la dolcezza degli affetti benevoli, o l'amarezza de' malevoli; dalla natura nostra, o la soddisfazione del pregiare la sua nobiltà, o il tedio gelido dell'averla in dispregio; dal soprannaturale, o l'amore o la paura; e fermezza e criterio d'utilità certa è soltanto a' popoli la giustizia. Poi all'attinenza *naturale* fra l'ordine della volontà e la sanzione del sentimento si aggiunge la *morale* o il giudizio d'imputazione, e all'attinenza naturale e morale s'aggiunge infine la *positiva*. *Dal bene vien bene, e dal male vien male;* ha ragione il popolo: e noi, attempati, volgendo gli occhi

al passato, sentiamo consolazione unica nella memoria degli affetti buoni; come par bello a chi torna di notte, da viaggi lontani, mirare dalle finestre di casa sua uscire il raggio del domestico lume, quasi parola de' suoi che lo aspettano a riposarsi.

CAPITOLO XXIX.

L' immortalità.

SOMMARIO.

1. L' immortalità compisce necessariamente tutto l' ordine morale, cioè il *dovere*, l'*eroismo*, il *diritto*, e la *sanzione*. — 2. Importanza del quesito. — 3. La relazione con un termine maggiore informa il termine minore. — 4. Del *dovere*. Eternità del titolo nelle leggi morali; e da quello procede la sempiternità degli animi; — 5. e poi perch' è unione d' affetto immortale, — 6. e consorzio divino. — 7. Dell'*eroismo*. Il perfezionamento richiede la perfezione non transitoria o terminativa, — 8. come ce l' attesta il sentimento naturale della nobiltà nostra, — 9. e la divinazione d' uno stato futuro. — 10. Del *diritto*. L' espettazione della giustizia eterna impedisce i dissidj fra gli ordini della cittadinanza, — 11. è unico tribunale nella famiglia, — 12. è vincolo tra le generazioni passate, le presenti e le future. — 13. Della *sanzione*. La sanzione futura è necessario compimento della naturale, — 14. avvalora questa, — 15. e si promulga entro gli animi nostri anche nella vita presente. — 16. L' animo è per il bene immanente, non per continue mutazioni.

1. L' ordine morale non ha compimento senza l' immortalità dell' animo umano; sicchè nell' ordine stesso, riconosciuto dalla ragione retta, entra quale *oggetto sostanziale* la vita futura. Tal quesito perciò verrà dimostrato, se, badando alla natura del dovere, dell' eroismo, del diritto e della sanzione, parti costitutive

d'ogni moralità, noi vedremo che, senza la vita immortale, tutte e quattro restano *naturalmente* incompiute. Allora la prova riesce apodittica, perchè, non volendo impugnare la moralità, non può nemmeno impugnarsi l'immortalità, unita da relazioni naturali o reali con quella, ch'alla sua volta è unita con relazioni naturali o reali alla natura dell'uomo. L'astronomo che indaga i corpi celesti, scoperto il moto loro, ne cerca le relazioni, sapendo che moto non può darsi senz'attinenza mutua de'corpi, e così egli vede la reale struttura de'cieli; similmente non può darsi reale tendenza dell'ordin morale ad un oggetto integrale suo, senzachè reale sia l'oggetto stesso. Qui prescindiamo dall'intima essenza di ciò che si chiama spirito, per esaminare questa dottrina ne'fatti morali. Anche s'avverta, come la questione abbia due lati, l'uno teologico, l'altro meramente filosofico; giacchè, o si definisce quale, secondo i dommi positivi, deva credersi lo stato imperituro degli animi, o soltanto s'indaga come, secondo la ragione, debba pensarsi non soggetta a morte *la coscienza dell'uomo*. Io mi ristringo alla questione filosofica. Infine, come i suoni d'una stanza si propagano fuori per la via, e i suoni della via penetrano vicendevolmente nella stanza; ma, e gl'interni e gli esterni s'incontrano là, dove gli ascolta un uomo e, anzi, diciamo più vero, tutti esso gli ascolta entro di sè, perchè, se ivi non fosse un'anima fornita di senso, vi sarebbero bensì ondulazioni aeree, ma suoni no; così noi parliamo di questa vita interiore, che sente, pensa e vuole, e da cui si genera la vita del corpo, e che perciò al corpo sopravvive.

2. Tutti sentiamo l'importanza di questa domanda: Siamo noi immortali? Hanno un bel dire certuni, si fugga le questioni metafisiche; ma, dicendo così, non s' accorgono che la Fisica non potrebbe combatter la Metafisica se non metafisicamente, perchè ci vogliono argomenti della stessa qualità. Che cosa vede il Fisico? Vede il corpo umano che vive alcuni anni, e poi si risolve in polvere; ciò egli può vedere, non altro. Ma quando egli poi discorresse del pensiero, e lo dicesse non immateriale, non sopravvivente al corpo, allora il Fisico farebbe da Metafisico a suo modo, perchè ragionerebbe di ciò che nessuno vede nè tocca, nè può col ferro anatomico trovarsi nè con le macchine, sì cercando la natura del pensiero nel pensiero con l' osservazione interna. Or come mai accade, che qualche Fisico o qualche Filosofo e, poi, molta più gente che non fisicheggia nè filosofeggia, ma dice quel che desidera o che gli pare o che ha sentito dire, senza ripensarvi su piucchè tanto, pongano zelo così acceso nell' impugnare l'immortalità?; e come mai, viceversa, si pone dall' altra parte una premura tanto infiammata nel propugnarla? La cagione si è che quantunque ciò risguardi, non già un fenomeno da microscopj o da telescopj, ma dottrine metafisiche, nondimeno la vita futura non è metafisicheria nè astruseria, nè scolastica quiddità, bensì una credenza molto pratica e molto universale. Altro che astrattezze!; la è una disputa concreta per modo, che agita fieramente contradittorj e fautori, e v' è interessato il genere umano. Trattasi di sapere se gli effetti della virtù e del vizio terminino qui; e pare agli uomini che le due soluzioni contrarie

del quesito inchiudano altre soluzioni contrarie di gran peso: la legge morale assoluta è o non è? Dio è o non è? la coscienza intima dell'uomo è vita nobilissima o un fenomeno che passa, non più nè meno eccellente degli animali bruti o, anzi, delle chimiche affinità? Qui perciò sta il segreto di tanti ardori. Sicchè la sempiternità degli animi umani non venne mai proposta primieramente com' una speculazione scientifica, sì com' un fine da sperarsi o da temersi, com' un impulso potente od un ritegno, qual termine riparativo e completivo dell'ordine morale; e ciò non soltanto dalle religioni e dalle leggi, ma dalla Filosofia stessa, che poi esaminò il soggetto con argomenti e fini di scienza.

3. Prima bensì di passare al quesito, bisogna rammentare una dottrina che fornisce il modo di scioglierlo evidentemente. Se v' ha relazione fra due termini, uno superiore di natura e l'altro inferiore, il superiore informa di sè stesso l'inferiore, proporzionatamente alla natura di questo; e di fatto la congiunzione di due termini consiste in ciò, che agli atti dell'uno sia oggetto l'altro, e che perciò si conformino tra loro l'atto e l' oggetto. Anzi, se la cosa superiore sia limitata, mentre concede alcuna partecipazione de' pregj proprj all' inferiore, riceve da essa qualche limite, purchè non repugnante alla sua natura; se la cosa superiore poi non abbia limite alcuno, com'è Dio, allora esso comunica perfezioni, senza ricevere confini. Per esempio, nel congiungimento fra l' anima ed il corpo, a questo si comunica la vita; e se l' anima è umana, la vita del corpo è vita informata di razionalità, come

vediamo negli atti ordinati della persona e ne' segni del volto e nelle parole; ma, viceversa, l'anima è soggetta poi a' limiti del senso animale e a separarsi dal corpo, benchè non a disfarsi col corpo, perchè semplice di sua natura. In tutte le relazioni d'amore, altresì, proviamo che dall' eccellenza dell' oggetto prende abito di gentilezza l'amatore. Or dunque, se la vita morale importa l'unione dell'anima umana con Dio, come fine od oggetto ultimo e come titolo del Gius naturale, s'inferisce, che Dio non può da questa unione risentire alcun limite; ma l'animo nostro deve attingerne que' pregj che non disdicono alla natura sua, cioè non l'infinità, non la divinità, bensì la durata immortale della conoscenza e della coscienza. Esaminiamo ciò nelle *parti costitutive* della moralità, e cominciamo dal dovere.

4. Che cosa è la legge del dovere? Ama il bene, o l'ordine de' fini. Or questa legge (com' altra volta dimostrai), quantunque naturale, ha un titolo assoluto, cioè un' autorità divina, perchè inviolabile assolutamente senza eccezioni di tempo, di luogo, di persona. È il dovere per il dovere, benchè la materia de' doveri possa mutare: come, padri o figliuoli, cittadini d'una patria o d'un' altra, ricchi o poveri, re o sudditi, maritati o scapoli, diversifica certamente la qualità de' nostri obblighi, perchè ne diversifica il soggetto; eppure la legge non diversifica mai, quant' all' impero suo essenziale, di fare in ogni stato il dovere proprio; e potremmo anzi supporre che noi avessimo un' altra natura, cioè intelletti non uniti alle membra, o uniti

ad un corpo differente dal nostro (chè tale ipotesi non repugna, e anzi peccheremmo di dommatismo ad affermare che ciò non fosse possibile, come dommaticamente negavano certi Scolastici la possibilità de' satelliti di Giove); ma un'ipotesi sola repugnerebbe a noi com' assurda, cioè che, avendo intelletto e volontà, non ci obbligasse la medesima legge, sempre una, sempre comune a tutti gl'intelletti dell'universo, e non solo a quelli che vi sono, sì a quanti mai ve ne potrebbon' essere, in questo e in un diverso mondo: e però la legge morale chiamasi assoluta, perchè trapassa ogni contingenza, non solo reale, sì escogitabile, ossia è un titolo *infinito*, perchè non ha confini di sorta. Verità molto semplice che noi troviamo con l'esame de' fatti; e la conseguenza, che ne scende pel nostro argomento, è molto semplice anch'essa. Se noi sottostiamo alla legge de' nostri doveri, e all'impero suo assoluto, senza limiti, e perciò eterno, l'attinenza che ci unisce a tale obbietto è non transitoria.

5. Chi mediti astrattamente le leggi morali, le risguarda quasi alcun che di generico, e quasi una mera entità concettuale; a quel modo che concepiamo le leggi fisiche, astraendo da' fatti particolari de' corpi la loro somiglianza o diversità; ma quando poi consideriamo l'impero che sentiamo nell'anima nostra, un impero reale, concreto, positivo, e che dice, *devi amare*, *operare così o così*, allora ci accorgiamo che il titolo imperativo, l'autorità cioè che dà propriamente l'essenza di legge a' nostri doveri, non può dirsi un'astrazione di concetti, ma ch'è in sè me-

desimo intelligenza e volontà. S'esce, io dico, allora dalle categorie logiche o dall'assideramento delle formule dottrinali, e ci solleviamo alla realtà delle cose, a ciò che il popolo e noi tutti chiamiamo Dio. È intelletto, perchè preordina le operazioni libere dell'uomo ai fini della natura; è volontà, perchè, imperando di conformarvisi, vuole ciò che impera. Sicchè la legge morale non la sentiamo quasi codice interno senza efficacia di comando, nè quasi lettera morta d'antiche leggi, studiate per curiosità erudita e che non hanno più il vivente legislatore. Questa e non altra sentiamo essere la realtà della vita morale interna, prima che i sistemi artificiosi o le passionate arguzie del dubbio e l'indifferenza del non volerci pensare ci abbiano distolti dall'avvertirla. Or l'intelletto che pone dinanzi agl'intelletti l'ordine de' fini, la volontà che prescrive alle volontà d'amarli, ama che ciò si conosca e che ciò si voglia, e perciò ama gl'intelletti e le volontà o l'animo umano per tal guisa, che sia in questo una corrispondenza d'amore, dacchè l'impero morale gli dice: *Ama il bene.* Iddio e l'anima s'incontran dunque in un obbietto unico, il bene; in una legge unica, l'amore del bene; attinenza che non può annientarsi, perchè non può volersi annientato ciò che s'ama: talchè noi stessi, quando più vivamente amiamo una creatura, diciamo, t'amerò eternamente, quasi coscienza d'immortalità nell'amore.

6. Indi proviene un fatto sublime. Come noi, per mezzo della riflessione, abbiamo una società interiore di noi con noi stessi, dacchè pensiamo a noi e con noi

parliamo e ci amiamo; e come ci stringe una società con gli altri uomini, perchè l' uno arguisce dagli atti e dalle parole i pensieri dell' altro, e tutti dobbiamo volerci bene, ossia desiderare il ben comune; così tra l' uomo e Dio è una società vera, non poeticamente immaginata, non sillogizzata metafisicamente, ma realissima, per l' unità del bene, amato da Dio che impera e dall' uomo che obbedisce. Società dunque *interiore*, società *umana*, società *divina*, ecco veramente la natura nostra; tantochè del divino consorzio parlarono anche i Filosofi pagani e, più altamente forse di tutti, Cicerone. Come poi nella società degli uomini la legge positiva non altro sarebbe ch' astrattezza, quando mancassero le civili potestà, che con l' unità loro viva o concreta unissero gli uomini fra loro al fine socievole; così non altro che astrattezza sarebbe la legge naturale, mancando la società dell' animo con Dio, la cui unità viva ed eterna unisce ad un fine gli atti dell' uomo e gli uomini tutti. Soprannatura è il principio, soprannatura è il fine; ma la relazione tra la natura dell' uomo e ciò che la supera, è naturale, perchè ivi consiste, ivi si compisce la natura stessa. Or come l' uomo non può separarsi da sè, sciogliendo la società interna, perchè non può annientare l' essere proprio; come l' uomo non può separarsi dall' uomo, sciogliendo la società civile, perchè annienterebbe la natura umana; così non può spezzarsi la società divina, e annientarsi l' animo, perchè il divino, a cui l' animo fu consociato per la legge morale, non può perire. Che cosa pertanto abbiam trovato nell' esame de' doveri? Questo, che lo spirito dell' uomo si sempiterna, per eternità dell' ob-

bietto, per corrispondenza eterna d'affetto e per società eterna: *immortalità per legge d'amore*. L'eterno ama l'immortale; l'immortale ama l'eterno.

7. S'esamini ora la virtù eroica. Questa ci pinge con impulsi potentissimi al perfezionamento umano, dacchè l'eroismo travalichi pure i confini della virtù doverosa per ardore dell'eccellenza; onde, allorchè ne discorsi, lo mostrai simile all'entusiasmo de' poeti, e lo dissi *estro eroico;* eroicità che forma i grandi uomini e le grandi nazioni. Di perfezionamento si parla oggi piucchè mai; e con ragione, perch'esso è legge interna e socievole dell'uomo: ma dobbiamo rammentarci che ogni progredire umano presuppone di necessità il miglioramento morale, non potendo esservi bene senz' onestà e senza giustizia, sicchè dalla virtù eroica prende impeto il cammino vero degli uomini e delle genti nella via de' secoli. Ma, di grazia, poniamoci mente: perfezionarsi è un concetto relativo, quasi di moto progressivo ad un termine, ad un compimento, ad una perfezione. Qual mai è perciò il termine del perfezionamento morale? Bisogna pur confessare che, ne' limiti della ragione nostra, saper *proprio* la perfezione, ove riposa il perfezionarsi, non si sa; tuttavia, in quel modo medesimo che, vedendo moversi un corpo, si dice, che il moto tende ad un centro di gravità suo proprio, benchè non veduto da noi, così diciamo che il perfezionamento dee tendere ad un fine, in cui riposarsi. E, senza temerità di dommatici, un'altra cosa possiamo affermare, una verità di fatto, cioè che il perfezionamento non si compisce qui; e la ragione

n' è manifesta, giacchè l' animo retto tende a perfezionarsi pur nell' ultimo respiro della vita, e se a perfezionarsi, dunque non è perfetto; come, viceversa, gli abiti viziosi sono un retrocedere, un allontanarsi via via, nè perciò essi conducono *mai* alla perfezione nostra. Ci ha dunque da essere un compimento, poichè l'animo, che seconda le leggi di natura, vi tende di continuo, perfezionandosi; e piucchè mai l' eroismo della virtù: e se la via non si compisce qui, ha il termine suo altrove, come un' aquila che noi vediamo valicare con l' ali spiegate i vertici dell' Alpi, diciamo ch' ella si posa sulla pendice opposta, dove più non la scorgiamo.

8. Per capire gli eroici entusiasmi della virtù e del perfezionamento, bisogna por mente al senso profondo della nobiltà umana; senso che può sconfinare in orgoglio e che può diventare adorazione dell' uomo, come tra' Pagani e nell'*umanismo* di alcuni sistemi odierni; e può essere anche dimenticato, come nelle dottrine de' Materialisti: pur cagiona ogni grandezza, perchè non può volere nobiltà d' atti chi si stima ignobile di natura; sì vivo, sì segreto, sì potente, che il dispregio ci repugna più dell' odio, e il ridicolo più d' una ferita; e rammento che una fanciullina, udendo a caso parlare di chi negava le alte origini dell' uomo, esclamava, *egli fa dunque torto a sè stesso.* Tal coscienza di nobiltà viene da sentirci liberi con la legge del bene, che si fa conoscere, ma non ci costringe; del bene, che indefinito, come la verità, trae con sè a più e più perfezioni l' animo nostro liberamente. Or questo ci rende altresì terribile il pensiero dell'annien-

tamento, perchè noi ci sgomentiamo che l'eccellenza, ove, benchè più o meno consapevoli, tendiamo tutti, debba essere il nulla, e che al nulla debba por termine ogni desiderio ed ogni perfezionamento nostro. Sarebbe com' acuire più e più il vigore de' telescopj che puntiamo negli astri, per finire nel vuoto di spazj tenebrosi. E di fatto, v' ha bensì uomini che ho sentiti affermare non isbigottirsi del nulla oltre il sepolcro; ma, poi, essi amano ingannare l'immaginazione propria co' fantasmi della gloria, quasi alcun che di superstite a loro (tanto la natura può più degli artificj), e dobbiamo avvertire che sì gelida indifferenza tien dietro alla negazione di Dio; perchè, riconosciuta l'unione dell' anima con un oggetto eterno, riesce impossibile non sentire la propria dignità, e non atterrirsi di svanire qual fumo in aria.

9. Del resto, questo sentimento di natura nobilissima ci porge indovinamenti come sovrumani, che debbono avverarsi, perchè naturali. Noi li vediamo, non solo nelle immaginazioni divine de' poeti, ma in ogni uomo ancora, perchè tutti, a volte, immaginano cose celesti e una beatitudine oltre i confini del mondo; nè potrebb' esservi stato l' Alighieri, se già la natura umana non avesse in sè la potenza di così alte fantasie, più comuni e più vive, quanto più amiamo; e anche i canti amorosi del popolo parlan sempre di Paradiso. Certamente si oppone che ciò deriva da insegnamenti religiosi; ma il quesito bisogna spingerlo più là, e dimandare: come mai poteva esservi tale insegnamento, se l' animo non fosse disposto a rice-

verlo?; nè l'obbiezione, poi, suona opportuna in chi nega le origini divine d'ogni culto, e le ammette soltanto umane o naturali, perchè allora più anzi apparirebbe il naturale o spontaneo indovinamento di fati sovramondani. E v' ha chi dice ancora: che superbia è mai questa di nobilitare sì altamente l'uomo, misero, fiacco, mortale? Ma, infine, una cagione v' ha da essere di questa superbia; perchè, altrimenti, come potremmo noi levarci tant'alto? Nè avremo più ragione di ammirarcene, quando pensiamo che l' uomo s'è impadronito del fuoco e lo fa servire a sè di carro per la terra e pe' mari, e s' è impadronito dell' elettricità e adopera il fulmine come parola. Certo ha l'uomo povere apparenze, perchè vestito di corpo; ma dall' altro lato ha stupendi segni di signorile natura e però d' anima immortale. Che cosa dunque abbiam trovato, esaminando le tendenze eroiche dell'uomo? Questo, che lo spirito nostro si sempiterna nel fine del suo progresso, nel sentimento della sua nobiltà, nell' avverarsi delle sue divinazioni. *È immortalità per legge di perfezionamento.*

10. S' esamini, dopo il dovere e dopo l'eroicità, il diritto. La giustizia non s' adempie mai perfettamente nelle nazioni anche più civili. Or se il popolo non confidasse nella giustizia ristoratrice, rimarrebbe confuso e contristato dall' appariscenza esterna di viziosi gaudenti e dell' onestà tribolata, ed esclamerebbe, come sentiamo dire alcuni, or che contano dunque la giustizia e la virtù? L' amara esclamazione di Bruto Minore nel darsi la morte prorompe da ogni animo af-

flitto e disperato. Allora, per fermo, non varrebbero leggi o armi a contenere la parte più laboriosa degli uomini al cospetto di lautezze oziose, o, almeno, di facili agj, se la gente non ripetesse più quel proverbio: nel mondo di là non c' è poveri nè ricchi, e vi sta un Giudice che ripara ogn' ingiustizia. Tal credenza poi ha tanto vigore, che molti Comunisti e Socialisti la vituperano pel suo vigore stesso, dicendo, che pertanto essa ribadisce la servitù degli operaj, facendoli rassegnati alla povertà: quasichè si potesse trovar modo da togliere ogni materiale disuguaglianza, o quasichè ciò non fosse disordine supremo, e quasi la cupidigia dell' arricchire non conducesse i popolani a terribile miseria; ma basti qui avere indicato, che la potenza del credere ad un' altra giustizia vien riconosciuta da coloro stessi che la negano. Ciò, quanto alla relazione fra gli ordini varj della cittadinanza. Impugnata l' immortale giustizia, il popolo si farà crudelissima giustizia da sè stesso co' pugnali, con le scuri e con gl' incendj.

11. La necessità del pensiero di quella si manifesta poi per conservare i diritti famigliari, dove sì poco può la giustizia del fòro esteriore; nè ivi debbono usarsi pene afflittive per autorità privata, o dove altresì alla colpa riesce spesso di rimanere occulta, benchè i suoi effetti rechino sì grave danno a' diritti altrui ed alla moralità. Possiamo affermare con sicurezza, che *la giustizia eterna di Dio è il tribunale unico delle famiglie*. Ma soprattutto, parlando delle donne, rilevasi ciò chiaro; perchè la donna patisce più, meno si può

ricattare, più agevolmente di noi e più alto di noi levasi a Dio premiatore o vindice con l'animo segreto, e lei custodisce più d'ogni torre d'Acrisio il suo sentirsi dir dentro, *c'è chi ti guarda;* tantochè in libri non antichi, ove si sostiene ben fatto di levare agli uomini ogni religione, alle donne vi si dice necessario il mantenerla, e, salvo pochissimi casi, cercano i non credenti moglie credente: contraddizioni, lo so, perchè il buono alla coscienza muliebre dev'esser buono alla virile, nè di coscienze ve n'ha due per i due sessi, e perchè il naturalmente necessario all'ordine umano è buono, reale e vero in sè stesso, anzichè fittizio e immaginario; ma intanto si noti che molti fra quelli che lo credono tale, pure lo stimano la guarentigia meno fallace a' diritti della famiglia.

12. Evvi di più: il consorzio umano si regge, non solo per attinenze fra i viventi, sì ancora e più per attinenze co' passati. Consideriamo, difatti, la morale unità delle nazioni, e ci accorgeremo che lo stato giuridico d'oggi dipende da obblighi d'jeri, e lo stato giuridico di domani da oggi, cioè (a parlar chiaro) la volontà de' morti obbliga i vivi: testamenti e convenzioni, un Governo che passa e un Governo che succede, un Governo di generazioni non più vive, il quale obbliga i figliuoli e i nepoti, un tramandarsi de' diritti e de' doveri quasi una vita non d'anni, ma di secoli, e quasi un unico uomo; nè senza tale continuità nessun popolo e Stato può concepirsi o sussistere mai. Or come ciò? Forse, al dire di taluni, perchè finzione di legge dà valore a' testamenti e fa valere i

patti per sempre? Ma la finzione non obbliga in realtà nessuno, perchè il Gius positivo deve procedere dal diritto di natura. Nel Gius naturale, dunque, rinverremo la ragione da risolvere il quesito. Legge di natura viene da natura, e se gli animi umani s'annientassero, come mai le generazioni estinte obbligherebbero le presenti e queste le future? Per fermo, da qualunque parte si risguarda l'argomento, un'unica risposta v'è: i consorzj umani formare un'immortale unità giuridica, perchè le menti durano in un'immortale cittadinanza, non divise per affetti dalla cittadinanza del mondo; e se agli uomini si tolga tal fede, certo la riverenza de'nostri maggiori parrebbe assurda, come a vuote immagini della memoria, o com'a vocaboli senza soggetto; talchè, quando nessuna reale attinenza congiungesse più i tempi fra loro, la vita de'popoli si spezzerebbe, non essendovi parentela fra noi e poche ossa inaridite. Che cosa dunque ci mostrò l'esame del diritto? Questo, che il sempiternarsi dello spirito umano è legge riparatoria e conservatrice del consorzio politico, della famiglia e della società umana ne'secoli. *È immortalità per legge di giustizia.*

13. Resta in ultimo da vedersi la felicità come sanzione. Alla virtù s'unisce la sanzione sua per natura, e così al vizio, e già l'ho dimostrato. Tuttavia ell'è insufficiente per le condizioni accidentali dell'animo nostro e per la ragione del merito. Insufficiente per le condizioni dell'animo; giacchè, quantunque all'uomo virtuoso dia conforti la coscienza, non può nessuno averla sì chiara da escludere ogni timore,

nascondendosi spesso arcanamente ne' nascondigli dell'anima i motivi dell'operazioni nostre; oltrechè poi, sebbene i dolori della vita non turbino la consapevolezza del dovere adempito, non può negarsi ch' essi non affliggano, e talvolta non istrazino il sentimento: e, rispetto agli uomini viziosi, tanto più s' infievoliscono i rimorsi, quanto più la coscienza è indurata; oltrechè poi, sebbene i piaceri del senso e delle altre passioni manchino di serena tranquillità, non può negarsi che de' diletti non si compiaccia il sentimento umano. Indi segue la illazione che traggono da tale insufficienza pur gli uomini meno addottrinati, dovervi essere cioè una vita futura, ove il premio d' una coscienza buona sia certo e puro, e la pena d' una coscienza malvagia le sia proporzionata. Insufficiente, poi, dissi la sanzione naturale per il merito, giacchè nell' amare il bene assoluto ch' è infinito, partecipa la volontà d' un merito che sopravanza i confini del tempo; e così, per la ragione opposta, il demerito d' una volontà non retta. Le gemme s' infocano di luce più e più viva, quanto più in loro si frange vivido il sole; così l' animo sfavilla di meriti non mortali nell' amore di ciò che non muore mai.

14. Anzi, questa riparazione o questo compimento che s' aspetta o si teme in futuro, ripara o compisce in alcun modo pur la vita presente; dacchè la fiducia in una giustizia che tutto ristorerà, impedisce le disperazioni della virtù infelice, come il timore d' una giustizia che non può evitarsi, affrena gl' impeti passionati, aiuta poi a rilevarsene, o non lascia

che i tristi godano in pace i frutti dell'opere loro. Si suole opporre da taluni, che astenersi dal male per paura del male, non è bontà, e che agli allettamenti di cose presentanee cede la temenza di cose non vedute; com'altresì, bontà non è fare il bene, ch'è amabile in sè stesso, per isperanza di premio. Ma l'errore di questi deriva da segregazioni astratte. Siamo d'accordo, che la sola paura de' castighi non educherà mai un galantuomo; sì, è vero, ma è vero altresì che il timore del male fa pensare al bene o alla legge, onde il timore mena poi all'amore: e siamo d'accordo, che la sola speranza del premio non educherà mai un uomo dabbene; sì, ma la speranza del premio conduce il pensiero a chi lo dà, e quindi all'amore della giustizia: verissimo, che l'età più superstiziose, cioè più impaurite, sono le meno virtuose; ma non più di queste l'età più incrudele. Talchè l'uomo va preso com'è, nel concerto di tutta la vita sua, nel congiungimento di tutte le ragioni consigliative e di tutti gl'impulsi; a quel modo, che al consorzio politico premj o pene non bastano senza il coordinamento di tutte le cause morali, ma con questa i premj e le pene hanno efficacia. Premio e pena immortali dan segno d'un valore infinito della moralità.

15. Mi ricorda che alcuni anni or fa, celebrandosi a Firenze il Centenario di Dante, io sedetti ad un convito, durante il quale, in altra stanza risonavano le armonie del Pacini simboleggiatrici del *Poema Sacro;* pur'io non lo sapeva nè vi badava, raccogliendole soltanto nell'animo quasi una piacevolezza indetermi-

nata: quand'ecco in fine muoversi di là, da que' suoni lontani, un arpeggiamento aereo, soave, largo, crescente quasi aurora ne' cieli, e allora, pur senza volerlo, la mente si volse a quell' immenso splendore d' armonia, e v' intesi un celeste significato. La sera ascoltai di nuovo, in un teatro, la musica stessa, e seppi che il misterioso tremito dell' arpa significava l'alte visioni dell' Empireo. Così la pura giocondità del sentimento m' aveva interpretato nel cuore i simboli della felicità futura. È un fatto particolare sì, ma d'una legge universale; perchè noi sperimentiamo ch' ogni più pura e più viva contentezza dell' animo fa pensare ad una letizia senza confini. Come nelle città i banditori delle leggi richiamano a mente i legislatori non veduti, e le pene o i premj ch' essi stabiliscono a confermarle; così l'animo umano è una città interna, dove la legge morale si promulga dalla ragione retta, e le speranze o i timori salgono più alto ad un giudizio che non può fallire. Che cosa dunque ci mostrò quest' ultimo esame? *L' immortalità per legge di sanzione;* futura sì, ma che invigorisce anco la presente, e che si promulga ne' segreti del cuore.

16. Così tutto l' ordine della moralità ci palesa immortale l' animo per l' eternità del suo fine. Pur della materia non una molecola s' annienta, benchè si scompongano i composti e si trasformino; trasformazioni perenni che costituiscono l' armonia dell' universo, perchè il fine de' corpi non istà nelle lor forme particolari; ma l' universo perdura ne' suoi elementi e, cangiata la figura del mondo, saranno cieli nuovi e

terre nuove. La coscienza morale dell' uomo poi non è passeggero fenomeno, dacchè promulga leggi non mutabili, nè ci palesa dunque un fine passeggero quasi un andar di forma in forma, un passare continuo, un continuo diventare, sì è permanente sudditanza a legge immanente. Tutto ciò che si muta è per lo stato che succede: ogni moto del sangue pel moto che vien dopo, tutt' i moti per la vita corporea, e la vita per la morte, cioè per altri mutamenti; ma la coscienza nostra dice a noi stessi: l'animo è per il bene, non per altra cosa; e, adempiuto il bene, l'animo è buono, e la legge risguarda noi, nell' intimo nostro, checchè sia di ciò che ne sta intorno e di ciò che possa seguire. Onde, se non s'annienta la molecola de' corpi, neppur l'anima umana, non sottoposte nè l' una nè l'altra a fine transitorio, ma l'una inconsapevole, l'altra consapevole del fine suo: coscienza che costituisce l' immortalità. E a chi domandi, l'immortalità dell' animo è vita futura? rispondiamo, esser futura la sanzione, non l'immortalità stessa e noi la sentiamo nell'animo nostro; il quale non muore nel mutamento d' ogni materia, e può rassomigliarsi ad una fiammella che risplenda di vigore proprio, nè riceva di fuori l'alimento. Così scoprimmo nel dovere l'immortalità per legge d'amore, l' immortalità nella virtù eroica per legge di perfezionamento, l' immortalità nel diritto per legge di giustizia, l' immortalità nella sanzione per compimento della morale autorità: e noi ci rallegriamo che la scienza confermi le credenze del genere umano.

CAPITOLO XXX.

La coscienza morale.

SOMMARIO.

1. Che cos' è la coscienza morale. — 2. Varie relazioni della coscienza con gli atti umani. — 3. La coscienza è regola prossima delle nostre azioni. — 4. Regola generale della coscienza, operar sempre con una ragione conosciuta. — 5. Coscienza dubbia — 6. e coscienza falsa; e bisogno dell' esame interno. — 7. Altresì bisogno dell' educazione, che sia ragionevole — 8. e autorevole; — 9. e avvezzi al giudizio della coscienza secondo l' ordine della moralità, cioè prima i doveri, — 10. ultimo e, come sanzione, la contentezza. — 11. Coscienza pubblica, — 12. ch' è sempre coscienza morale, — 13. radicata perciò ne' doveri; — 14. e che dev' essere educata nel sentimento e nel giudizio dell' onore comune; — 15. ma s' impedisca il tralignamento di questo in boria o in tracotanza. — 16. Conclusione.

1. Per terminare l' esame del riconoscimento morale, ossia dell' ordine finale riconosciuto dalla ragione retta, dopo il dovere, l' eroismo, il diritto, la sanzione loro e il fine ultimo e completivo ch' è l' immortalità, ci rimane la coscienza, o il giudizio sulla moralità delle nostre azioni; giacchè, come in ogni arte, dopo averne conosciuto l' oggetto e le regole universali, poi si giudica il modo di far bene un lavoro e ne

giudichiamo mentre s'opera e dopo, per vedere se mai esso corrisponda o no all'oggetto e alle regole dell'arte propria, così accade negli atti umani che noi giudichiamo corrispondenti o no al bene ed alle sue leggi; giudizio che perciò si chiama da tutti coscienza morale: *coscienza* perchè riflettiamo a' nostri atti, e ne prendiamo consapevolezza, *morale* perchè giudichiamo la loro bontà o la malizia. È chiaro che nell'educazione domestica e nell'insegnamento religioso ci vengono porti dapprima i precetti generali, e che allora entro di noi avvertiamo la legge di natura; ma poi, man mano, i casi particolari domandano che giudichiamo se l'azione da farsi o che si fa o è fatta, sia o no conforme a que' precetti esteriori ed alla legge interiore. Or tale sentenza è la coscienza. Il qual giudizio differisce dal giudizio pratico, cioè dalla determinazione della volontà, da quel suo risolversi dopo l'esame interno fra più partiti, e che noi tutti esprimiamo col *voglio*, e i cui motivi si riducono a' seguenti: *devo così, m' è lecito così, mi piace così;* mentrechè il giudizio della coscienza giudica lo stesso giudizio pratico della volontà e s' esprime da tutti speculativamente, in questo modo: *volendo così, operando così, farei, fo, feci bene o male.* Consideriamo dunque le regole della coscienza, risguardandola ne' due rispetti suoi di coscienza particolare o privata, e di coscienza comune o pubblica.

2. Non può mancare agli uomini la coscienza esplicita de' proprj atti morali; perchè, salvo due casi che voglion' essere qui accennati con chiarezza e che

sono, *la mancanza d'educazione* come ne' selvaggj, e *l'abito di evitare il raccoglimento sulla morale qualità degli atti proprj* come negli animi divagati, pel rimanente degli uomini l'affetto stesso che li trae al bene, o la passione stessa che li persuade al male, e la deliberata scelta che dee farsi tra l'uno e l'altro, richiedono di necessità la consapevolezza del volere nostro e dell'imputabilità sua. Badisi, non dico che sempre siam chiari se un atto sia *buono,* perchè anzi (come si vedrà) può essere dubbio; e neppur dico, che quando una chiara deliberazione manchi, come ne' moti subitanei della passione o ne' moti dell'istinto, non debba riuscire altresì oscuro se o quanto abbiamo consentito; ma sostengo che, data la deliberazione chiara, la libertà e in genere l'imputabilità non possono alla coscienza occultarsi. Però essa precede, accompagna, segue gli atti umani; *precedente, concomitante, susseguente.* Potremmo assomigliarla quasi a gnomone interno, che indichi alla volontà la dirittura del sole o della legge. La coscienza precede l'atto umano, perchè, mentr' esaminiamo il da farsi, la coscienza giudica se ciò è conforme o al dovere o al diritto; accompagna l'atto stesso, perchè, mentre operiamo, non cessa quel giudizio di avvertirci (nè dunque s'appongono coloro che, contro l'esperienza nostra, negano la coscienza concomitante); segue all'atto, perchè allora viene l'approvazione o il rimorso, cioè il giudizio, *tu hai fatto bene o male,* a cui s'unisce il rallegrarsi o il contristarsi del morale sentimento. E noi potremmo anche rassomigliare ciò alle pulsazioni del cuore, più vive innanzi di risolversi a cosa importante, o

mentre la facciamo e dopo il fatto: talchè *cuore* dissero gli antichi la coscienza, e *tornare al cuore* il tornare alla coscienza. Talora il divagamento dell' animo e quindi l'abito vizioso la rendono addormentata; ma, date alcune congiunture, la sentiamo risvegliarsi, dacchè siamo incitati a ripensare la legge interna e i precetti religiosi, come per un dolore profondo, per una infermità o per un motto che ci percuota la mente, per una lettura e simili, per tutto ciò insomma che ci trae al raccoglimento.

3. S' arguisce che la coscienza è *regola prossima* de' nostri atti morali. E che significa questo? Regola remota è l' ordine de' fini, palesato alla volontà dalla ragione retta; ma il giudizio se i nostri liberi atti corrispondano a quella, lo pronunzia la coscienza, e ivi dunque consiste la regola immediata per fare o non fare, per proseguire o per desistere, per approvarci dell' azione compiuta o per condannarci. L' animo parla con sè stesso e si giudica, talchè il fanciullo apprende di buon' ora questi giudizj di sè, dicendo: son buono io, sono cattivo io; e se gli domandiamo, perchè i genitori gli abbiano fatto un regalo, risponde, perchè *sono stato buono;* e se invece lo hanno sgridato, risponde, perchè *sono stato cattivo.* Nè s' opponga che della bontà propria giudichi solamente il fanciullo per i premj o per i castighi; giacchè, tacendo che gli uni e gli altri dànno impulso a riflettere su' proprj doveri, ma non possono crearne la conoscenza, dirò poi che il fanciullo suol distinguere le riprensioni giuste dalle non giuste per la regola interna. Tal colloquio in-

timo viene significato in termini generali dal modo popolare, *l'animo me lo dice* o *me lo diceva;* come quell'altro modo, *un animo me lo dice* o *me lo diceva,* significa un alcun che distinto e autorevole, un che divino; donde pigliava origine il Genio che a Socrate pareva gli parlasse dentro, e che nell'*Alcibiade Maggiore* vien chiamato *Dio* (vedi le *Note* dottissime nella traduzione del Ferrai); e se al misero Tasso, come il Manso racconta, sembrava vedere un tal quale Genio somigliante al Socratico, l'erudizione greca ebbe certo non piccola parte in queste immaginazioni, ma la causa interna è sempre la divinità d'una relazione nostra con l'Infinito; sicchè, unendosi l'immaginazione col giudizio interno, si generano le sublimità tragiche nelle visioni del *Macbet* e del *Saul,* l'Eumenidi antiche, o Tizio divorato dall'avvoltoio che pure al fisico Lucrezio parve simboleggiasse i rimorsi.

4. Se regola prossima è la coscienza, perchè pronunzia il giudizio suo circa l'imputazione buona o cattiva degli atti umani, e se tal giudizio ha due termini di confronto, la legge e l'atto nostro, la coscienza stessa dà pertanto questa regola universale: *ogni fatto sia secondo la legge morale.* Siccome poi la legge morale o l'ordine de' fini viene palesato alla volontà dalla ragione retta, così la detta regola equivale a quest'altra: ogni fatto abbia sempre una *ragione.* Quando si tratta di cose che derivano immediatamente dagli assiomi morali, la ragione di quelle risplende súbito: e chi potrebbe mai stimarsi buono, incrudelendo negli altri uomini, cioè, fuori di giusta necessità, danneg-

giandoli nella persona, nella roba e nel nome? o chi potrebbe reputarsi cattivo, se restituisce i depositi, o mantiene l'equità de' contratti, o simili? Ma nelle remote o più difficili conseguenze, fare una guerra o non farla, decidere in giudizio una causa molto discussa, prendere l'una parte o l'altra da sostenere ne' Tribunali, dare un voto in materie astruse al Parlamento, eleggere fra più candidati, risolversi a tenere le opinioni d'una parte politica piuttostochè d'altra, decidere chi mancasse fra due amici disputanti o se in qualche modo mancassero ambedue, regolare lo stato de' figliuoli, prender la giusta misura nel soccorrere i bisognosi, dico che in tutto ciò può esservi difficoltà molta, e che tuttavia ci vuol sempre una ragione del sì o del no; altrimenti l'atto è irrazionale o non retto, perchè la rettitudine degli atti co' fini ci vien solo palesata dalla ragione. Se precipitiamo il giudizio poi, la coscienza è colpevolmente dubbia o falsa. Quasi uomo che cammini al buio e presuma scorgere la via diritta, è chi giudica frettoloso e appassionato. Ma badisi che molte volte non possiamo acquistare quella certezza che diciamo assoluta o apodittica, e donde vien' esclusa ogni possibilità del contrario; sì basta la certezza *pratica* o *morale*, ossia quella ch' esclude nel caso particolare ogni motivo ragionevole di dubbio, come un giudice che dà la sentenza conforme al computo più sicuro delle testimonianze, o come lo Stato che si risolve alla guerra secondo il computo de' proprj diritti e secondo le probabilità della vittoria. Trascurare ne' fatti non chiari di cercare la certezza pratica, è abito di coscienza *rilassata* o *andante;* volere

in ogni fatto la certezza apodittica, è abito di coscienza *legata* o *scrupolosa*.

5. Spesso accade bensì che la coscienza sia dubbia, non trovando bastevoli ragioni per proferire il giudizio. Può succedere allora, o che ci stringa necessità d'operare, o che possiamo differire la decisione. Se la cosa non urge, peccheremmo ad affrettarci nel prendere un partito; giacchè, restando incerta la ragione, non può essere certa la volontà, e, operando nel dubbio, si opera senza ragione, privi di regola, fuori di legge; anzi, determinarsi a fare, non vedendo chiaro il da farsi, val quanto mettere sè a pericolo di far male, o un amare tal pericolo, e quindi non odiare il male. Bisogna dunque che prima per l'esame proprio e, se occorre, per l'altrui consiglio, si rimovano l'esitazioni. Quando poi la cosa urge, convien distinguere la naturale o intima onestà d'un'operazione, come se un contratto sia o non sia lesivo della giustizia, dall'esteriore licitezza, cioè se quell'atto sia o no vietato da leggi positive; giacchè, dubitandosi dell'onestà intrinseca, non può mai operarsi, e bisogna seguitare la parte più sicura (*tuziorismo*); ma, dubitandosi della licitezza estrinseca, può seguitarsi una ragione probabile (*probabilismo*), perchè la cosa in sè stessa non va contro alla naturale onestà. Nondimeno, anche allora non deve mancare una ragione che tolga dal dubbio la coscienza; sì è necessario decidere la questione interna con un principio medio che mostri la probabilità, come (per esempio) l'assioma che la legge positiva, se non saputa e, in quell'ur-

genza, non possibile a sapersi, non ci obbliga. Scrupoleggiare sulla licitezza positiva, legale, giuridica, esteriore, preferendola pur anco all'interiore, è abito di coscienza *farisaica;* non tenere alcun conto di quella, è abito di coscienza *insubordinata.*

6. La coscienza poi che divien falsa, o per abito di passioni, a cui la volontà si sottometta, o per l'altrui autorità, e faccia così traviare abitualmente il giudizio sulla natura di certi atti, riesce di tanto pregiudizio, che pecchiamo del pari, e secondando il falso dettame interiore, e operandogli contro. Perchè secondandolo? Perchè la regola è falsa, datochè l'ignoranza o l'errore sia vincibile, oppure che ad emendarlo non abbiamo data ogni diligenza. Perchè contrariandolo? Perchè volontariamente facciamo cosa che, secondo l'errore della coscienza, reputiamo non fattibile. Indi l'obbligo, che mai non tace negli uomini onesti, di non sonnecchiare, di non abbandonarsi a vana sicurezza, d'esaminare continuo la coscienza propria, di raccogliervisi più profondamente quando più sentiamo che ci trasporta l'affetto, e di rettificarla ove bisogni. Sappiamo de' grandi scrittori (di Platone per esempio) ch'essi tornavano sempre su' proprj lavori per sempre più correggerli: or come non useremmo noi la stessa castigatezza in rivedere lo stile del libro interno, ch'è finalmente il testo di tutt'i libri? Come ogni uomo, che si serve d'occhiali, cerca tenerli puri, affinchè l'opacità loro non ottenebri la vista o non ci faccia travedere, così è da mettere diligenza nel serbare ben purgato l'occhio dell'anima.

7. Perchè dunque la coscienza possa *chiaramente* formarsi entro l'uomo, evvi un requisito interiore, o l'esame di noi stessi. Ma evvi un requisito esteriore, o l'educazione, dacchè noi siamo socievoli; e perciò, quantunque la ragione appartenga singolarmente a ciascuno, e la legge morale splenda entro di noi, e la coscienza morale stia pur dentro noi, e il suo giudizio cada su di noi, tuttavia, quando l'altrui parola non ci désse impulso e l'autorità degli educatori non soccorresse il nostro discernimento, a quel modo che senza il consorzio tornerebbe impossibile la vita stessa dell'uomo, non che il perfezionamento della ragione umana, tornerebbe anco impossibile il perfezionamento della coscienza morale: molto più che a gran parte de' doveri nostri corrispondono gli altrui diritti, e per la notizia di questi si svolge la notizia di quelli, onde la civile società e il magistero educativo educano la coscienza su' nostri liberi atti; tanto il Rousseau e gl' imitatori suoi erravano, lasciando all' *individualità* (com' essi dicono) la spontanea educazione, separandola in tutto dalla *socevolezza* e dall' *autorità!* Bensì l'autorità esterna dev' essere conforme all' autorità interna o del vero in sè medesimo. Se, di fatto, la coscienza è un giudizio sulla moralità delle nostre azioni, e se quel giudizio ha due termini di confronto, la legge morale da un lato, le nostre azioni da un altro, bisogna dunque che dal *così voglio* non muovano mai gli educatori, sì dalla ragione del volere a quel modo, cioè dall' esser buona o cattiva l'azione, ordinata o disordinata. Per tale maniera il fanciullo s' avvezza egli medesimo a giudicare l'azioni proprie con l'animo e

non per comandi arbitrarj. Un' altra conseguenza: più ancora degl' imperi assoluti deve aborrirsi dunque l'uso di bugie o di finzioni anco innocenti, perchè la ragione ha da muoversi con la ragione, o avvezzarsi a giudicare sè stessa col vero, non con gli artificj, e però ad amare il vero sopr' ogni utilità e compiacimento proprio, e a odiare la menzogna come brutta e servile.

8. Ma badisi, che se il magistero educativo è *ragionevole*, altresì, e anzi perciò, è *autorevole*. Bisogna sempre ammonire con autorità, perchè all' educatore si comunica l' autorità interna del vero, ed egli, con l' autorità propria, fa sentire l' autorità sacrosanta della legge morale, avvezzando gli animi a concepirne la necessità inviolabile, a giudicare gli atti proprj con essa ed a seguirla con volontà perseverante. Qui sta il segreto d'ogni disciplina, che avvezza uomini gagliardi e fermi. Sbagliano dunque coloro che l' amorevolezza degli educatori, come del padre o della madre, piegano a egualianza di pari con pari, non aiutando così la viva consapevolezza dell' impero morale, o delle familiari e politiche graduazioni. Autorità dev' essere, perchè ministero di legge inviolabile; autorità razionale, perchè conforme alla ragione nostra, nè dunque disputativa d' ogni cosa chiara e ferma, onde sorge il dubbio e l' indifferenza morale; autorità non passionata, chè la passione toglie non di rado agl' istitutori stessi di conoscere il vero, nè disciplina gli alunni ad amarlo ed a giudicarlo serenamente; autorità che si sdegna talora, perchè i fanciulli e i giovani sentano la gravità di

certi atti morali, non s'adira mai, perchè l'ira è fumo che non rischiara; infine, poichè l'uomo nasce in famiglia e là il giudizio s'unisce all'affetto, autorità domestica, precedente ad ogni altra, e pur sovvenuta sempre dall'autorità religiosa, perchè il titolo della legge di natura è divino, e il giudizio della coscienza deve affermarne l'assolutezza o divinità per misurare l'imputazione.

9. Ciò quanto a' modi dell'educare: quanto poi alla materia, deve istituirsi l'adolescente a giudicare da sè de' doveri, della virtù eroica, de' diritti e della felicità nell'ordine lor proprio. Che ordine? Fondamento è il dovere alla vita morale, fondamento alla coscienza, fondamento dunque all'ufficio educativo. Prima d'ogni altra cosa va parlato de' doveri, affinchè la coscienza s'avvezzi a movere da essi per giudicare le nostre azioni. Bisogna poi far volgere le menti a un'alta idea del bene, al più alto segno ideale, all'eccellenza sublime della virtù, affinchè l'animo tenda con atti supererogatorj al perfezionamento, dove sta l'eroismo. De' doveri va parlato prima de' diritti, dicevo, perchè l'obbligazione, rispetto alle Leggi morali, precede ogni diritto e, senza di quella, ogni diritto cade; se no, educata principalmente nell'alterezza del diritto proprio la mente de' giovani, la loro volontà prende abito a considerare piuttosto la libertà, che l'obbligo del fare o del non fare, avvezzandosi sciolta e assoluta: nè dico d'escludere i diritti e il sentimento loro e l'averli cari, chè diritto e dovere son correlativi, bensì affermo che s'hanno da porre in secondo

luogo; perchè, dove tacendo de' diritti nostri cresciamo una gioventù serva e codarda, concedendo poi loro il posto principale la educhiamo licenziosa e prepotente. Siccome altresì per l'esercizio de' diritti abbisogna il *senno*, che oggi suol chiamarsi *senso pratico*, cioè il discernimento de' modi più efficaci e più opportuni per l'adempimento de' nostri fini, l'educatore, avvezzando pure a quello, ponga ogni cura poi nel far distinguere il giudizio *assennato* dall' *interessato*, che all'onestà preferisce l'utilità. La pratica va bene; ma di pratiche ve n'ha due, e una di queste il galantuomo la conosce, ma non la vuole.

10. Dopo i doveri e i diritti convien parlare a' fanciulli e a' giovani della felicità, perchè vi tendiamo da natura, e perchè la felicità vera è sanzione della virtù. Non dobbiamo dunque tacere de' premj e delle pene, ma com' effetti del bene o del male morale, da volersi l'uno e da evitarsi l'altro per sè principalmente; poi, tra premio e pena dee prevalere nel magistero educativo l'idea del primo, unito più dappresso all'idea d'amore; dovecchè, prevalendo invece il sentimento della punizione, i fanciulli si sbigottiscono, divengon pusillanimi e, quanto alla Religione, superstiziosi: onde poi, per la gravezza di tale ribrezzo, scoppia l'incredulità. Conviene inoltre, che le menti s'abituino a giudicare felicità vera il sentimento interiore dell' ordine, infelicità vera il sentimento del disordine; a' quali sentimenti s'aggiunga il benessere materiale com' effetto di lavoro, s'aggiunga il malessere com' effetto d'ignavia. Pessimo magistero, dunque, istituire le menti

ancor tènere al desiderio de' piaceri sol come piaceri, o alla repugnanza de' dolori sol come dolori; educazione da scimmie che s' ammaestrano a imitare un qualche atto, unendovi sensazioni dolorose o piacevoli; non da uomini, la cui coscienza deve giudicare del bene in sè stesso e, poi, del bene che ne derivi al sentimento. Indi arguiamo quanto la ricompensa o il castigo degli educatori voglia risplendere sempre d' evidenza morale, per assuefarci al congiungimento indivisibile dell'idea di contentezza con gli atti onesti, e il contrario: però scegliere quel premio che più armonizzi con l' opere, come un libro dato agli studiosi; quel castigo che più renda palese alla coscienza il mancamento, come l' umiliazione a' vanitosi; evitare tutto ciò che segreghi l' amore di sè dall' amore degli altri, come l' emulazione troppo aguzzata e che diviene aculeo d' invidia, o come la soverchia pompa di premj conseguiti, e che diviene orgoglio puntiglioso; aborrire le blandizie degli adulatori o le sevizie de' manigoldi. Questo abbiam discorso della coscienza privata e de' suoi requisiti.

11. V' ha poi una coscienza pubblica. Può accadere che in un popolo sien consapevoli alcuni della qualità loro di cittadini, e de' loro doveri e diritti come tali; ma inconsapevole di ciò la più parte. Affinchè si dia coscienza pubblica, è necessario che un popolo senta di formare un tutto, un' unione, un' unità morale. Come nell' individuo umano la coscienza morale non potrebbe mai darsi, se l' uomo non fosse consapevole della sua intima unità, chè a dire, *io devo,* biso-

gna poter dire prima, *io*, cioè *io esisto;* così, ad avere un popolo la coscienza di sè, bisogna ch' egli sia un popolo realmente, governato in comune, ad un fine comune, acquisti consapevolezza di tale unità sua, e ami d' esser' uno: e, allora, la coscienza dell' esser proprio in questa unione degli animi è coscienza morale pubblica. I cittadini tutti o la massima parte sentono e consentono d' esser cittadini d' una patria?... ecco l' unità d' un popolo quasi d' un uomo solo, ed eccone la coscienza. L' *unità nazionale* o *naturale* (cioè origini comuni di nascimento, consaguinità o, almeno, grande somiglianza di corpo e d' animo) dà impulso, come fra gl' Italiani, a formare *unità politica*. Questa unità, che può essere di forme moltiplici, come la federale degli Americani, o la semplice de' Francesi, pone in atto la coscienza universale d' un popolo; la quale si genera perciò anche tra genti che non parlano lo stesso idioma, fra gli Svizzeri di tre lingue, fra Inglesi e Gallesi, fra Isola di Francia, Bretoni e Provenzali; e come per la coscienza privata nasce l' affermazione dell' *io*, così per la coscienza della civile unità nasce l' affermazione della cittadinanza propria, il *civis Romanus sum, sono Italiano, Francese, Inglese, Tedesco, Spagnuolo*, con significazione di politica esistenza.

12. V' è dunque analogia fra la particolare coscienza dell' uomo e la coscienza pubblica: evvi poi una mirabile diversità. Quale? La coscienza psicologica o dell' essere proprio antecede la coscienza *morale* de' proprj atti morali; giacchè prima i fanciulli giungono alla

coscienza esplicita de' loro pensieri e de' loro voleri, sicchè dicono, *penso la tal cosa, voglio la tal cosa,* e indi passano alla chiara coscienza del bene o del male in sè stesso, e la manifestano con le parole, *son buono* o *cattivo:* invece, la coscienza pubblica non procede così, ma è ad un tempo e coscienza dell'essere d'un popolo e della sua vita morale. Di fatto, la natura da sè sola non produce l'unità politica, sì vi occorre la libera volontà degli uomini, che o spontaneamente s'uniscono, per esempio gli Americani, o che, uniti dall'altrui forza, come i Luganesi alla Svizzera e molte provincie francesi alla Francia, consentirono poi all'unione, onde la volontà sola d'un popolo cagiona l'intendimento, il sentimento, l'amore della sua unità pubblica, chiamata perciò *unità morale*, cioè stabilita ne' voleri e ne' sentimenti comuni. Qual conseguenza ne scaturisce? Questa, ch'è indivisibilmente consapevolezza morale la coscienza d'una politica società, perchè tutti o i più vogliono il bene universale; ossia, e doveri della patria e diritti della patria e prosperità della patria si amano come doveri, diritti e prosperità di ogni cittadino. Però la coscienza pubblica tiene le sue radici nella moralità privata. E il fatto non ha quasi bisogno di prova; giacchè, stando la corruttela degli uomini nel volere il piacimento proprio, anzichè l'ordine de' fini, mentre la coscienza pubblica equivale piuttosto a morale unità od a consentimento di pubblico bene, potrà mai fiorire in gente disamorata, ove ognuno sia tutto di sè o per sè? Così, non più risplenderebbe il sole a noi, ritirando in sè stesso i proprj raggj. La depravazione de' singoli reca pertanto la depravazione del tutto e, segregando

le volontà, si disperde il sentimento dell'unità. Ecco il perchè i popoli corrotti rovinano in servitù; sola possibile, quando ciascun'uomo non diffonda più ne'cittadini l'affetto suo, e lo chiuda in sè solo, e *l'unità morale* cessi e la consapevolezza del vivere cittadino s'estingua; sicchè tal gente, che non sa più d'essere, non può più governare sè stessa e cade in balìa di signore assoluto, o talora si spezza in frantumi, o tenta spezzarsi com'ora fanno i Comunardi spagnuoli e già i Comunardi francesi.

13. Però se la coscienza morale, universalmente considerata, è il giudizio sulla moralità delle nostre azioni, la coscienza pubblica poi è il giudizio sulla moralità che ci risguarda come cittadini. Qual regola prossima può mai guidare, infatti, le potestà politiche? Non offendere i diritti, anzi provvedere alla loro sicurezza e perfezione; questo il criterio della potestà legislativa, se no è legge tirannica. Ne'casi particolari applicare la legge con imparzialità; questo il contrario della potestà giudiciaria, se no è arbitrio, non tribunale. Eseguire soltanto la legge, non il proprio desiderio; questo il criterio della potestà esecutiva, se no è violenza, non governo. Sono tre criterj, che sono doveri a un tempo. Dalla coscienza pubblica del dovere scaturiscono perciò la legge comune, la giustizia comune, il governo comune, altrimenti v'ha leggi di parte, giudizj di parte, non civile comunanza. Tantochè la consapevolezza stessa de' diritti pubblici è sempre consapevolezza de' pubblici doveri, e se il cittadino privato può e anzi deve talora non riscotere dagli altri l'osservanza dei diritti suoi per

liberalità e carità o mitezza d'animo, invece mantenere gelosamente i diritti comuni fu sempre mai egregia lode d'un popolo, giacchè il diritto di tutti è dovere di ciascuno; donde proviene la prontezza e fermezza in difender la patria sua col senno e con l'armi.

14. Però l'educazione privata serve alla pubblica, e le madri buone son le più potenti educatrici d'un popolo. Ma due ufficj particolari vogliono compirsi a tal fine da ciascuno ch'educa cittadini, da' genitori nella famiglia, dai maestri nella scuola, dagli scrittori, da'magistrati, da'legislatori; cioè, bisogna ravvivare il sentimento di politica unità, e impedire poi ch'esso tralignì. Dico ravvivare il sentimento d' unità politica, talchè l'onore del proprio paese si giudichi onore d'ogni cittadino. È la stessa legge che rende vigorosa ogni qualità di consorzj umani, ossia, stimar proprio il decoro della famiglia, proprio il decoro del borgo, della cittaduzza, della città natale, proprio il decoro della corporazione religiosa, del corpo d'arte, della professione. Dico, la legge stessa, e bisogna che come ogni uomo sente in cuor suo e giudica ciò che succede alla sua casata, al suo loghicciuolo, al suo Comune, alla sua fratellanza d'arte, alla sua confraternita religiosa, così ogni cittadino senta e giudichi ciò che succede al suo paese; e finchè non si conseguisca che com'una parte del corpo si risente del corpo intero, e viceversa il corpo intero d'ogni parte, così senta e consenta ogni animo nella nazione, vera nazione non c'è, ma simulacro; accozzo fittizio, non vitale unità. Di che son'elleno capaci queste nazioni? Si veda la Francia, che, sconquassata, pagò in sì breve

giro di tempo una multa di guerra da sgomentare la fantasia, già sgombro il territorio dagli stranieri. Ogni animo gentile fa voto in Italia, perchè s'educhi tutto il popolo nostro a sì gagliardo sentimento della medesima vita.

15. Ma dobbiamo impedire che questo sentimento traligni. Come può esso tralignare? In due vizj principali; quando il sentimento dell' onor comune si converta o in boria o in tracotanza. Così, se un popolo acquistò gloria meritata ne' secoli addietro, e poi cadde, serbare i ricordi a impulso di virtù nuova, a rimprovero della presente viltà, è cosa ottima; serbarli poi a scusare sè stessi, a coprir sè del merito altrui, e a restare nell' ozio, è vanagloria goffa e da istrioni. È tracotanza poi quando un popolo trasmuta l' alterezza dell' esser suo in alterigia verso i popoli tutti, e rompe in dispregj e in vantazioni fumose, o reputa onore della patria sostenere ogn' ingiustizia ed ogni puntiglio, nè le ragioni dell' armi va equilibrando con la gravità delle cagioni, e ama la forza non per il diritto, ma per l' insolenza; superbia ch' agli Stati potenti e troppo avventurosi è rischio supremo, perchè li trae a disegni sconfinati e rovinosi; superbia poi che è segnale di coscienza non incorrotta, perchè una gente che, stimando sè medesima, sprezza il genere umano, va fuori di natura, e indi palesa sè non ordinata nelle cupidigie del senso e dell' orgoglio, prossima dunque a calamità gravi e a dure umiliazioni. Sempre ho letto la storia volentieri, e da ogni secolo mi venne lo stesso insegnamento.

16. La morale coscienza è pertanto il giudizio sulla moralità delle nostre azioni, regola prossima perciò dell' azioni stesse, chiarita e rettificata dall' esame interno e dall' educazione che aiuta il riconoscimento di noi stessi, come poeticamente s' immaginarono modi da richiamare le menti a sè stesse: la bacchetta di Mercurio per tornare i ciacchi di Circe all' intelletto, l' armi d' Ulisse che percuotono d' un lampo Achille infemminito, l' anello d' Angelica rivelatore di tutti gl' inganni magici, lo scudo d' Ubaldo perchè Rinaldo vi si specchi e arrossisca de' suoi monili, la finta commedia d'*Amleto* che per somiglianza di casi fa tremare gli adulteri; o, insomma, un riscontrare sè stessi nel magistero educativo, per poi riscontrare immediatamente sè nella coscienza. La quale diventa comune o pubblica, tostochè un popolo ha sentimento di vita politica o d' un fine comune; impossibile senza moralità, che disgrega e spezza i popoli nella moltitudine d'appetiti particolari. Stiamo all' erta; perchè l' esperienza e la statistica ci palesano fatti di molta importanza: cresce la cupidigia di godersi la vita, e crescono anche i suicidj; la presunzione del senno umano e i pazzi; l' ostentazione di fratellanza e gli omicidj. Tutto questo disfà un paese, perchè disfà l' uomo e la coscienza. Chi veramente ama la patria, s' ingegni col vivido raggio della parola e coll' esempio di trar fuori l' immortale farfalla dall' involucro delle passioni e dell' amore privato.

CAPITOLO XXXI.

L' eloquenza.

SOMMARIO.

1. Che cos' è l' eloquenza. — 2. Predilige la prosa; quattro specie di questa, e come la poesia verseggiata può esser' eloquente. — 3. Prosa poetica, storica, — 4. dottrinale, oratoria. — 5. Come dev' essere l' eloquenza, — 6. e come abbia per esemplare la legge di natura. — 7. Oggetti dell'ordin morale, espressi dall' eloquenza. *Idealità* e *realtà*, — 8. come vediamo in Demostene stesso; — 9. natura *spirituale* e *materiale*, — 10. onde nell' eloquenza s' inchiude la dialettica e ogni altra dottrina e il parlar figurato; — 11. *uomo singolo* e *società umana*, — 12. onde procede l' eloquenza privata e la pubblica; — 13. *natura* e *Dio*, — 14. e indi l' eloquenza profana e la sacra. — 15. Sicchè l' eloquenza espone con efficacia l' ordine de' doveri, dell' eroismo, de' diritti e della sanzione. — 16. Altissimo ufficio dell' eloquenza.

1. Bisogna finalmente parlare dell'eloquenza, il cui oggetto proprio è il bene, ch' essa fa *riconoscere* all' intelletto con modi efficaci. Se, di fatto, l' arte del dire risguarda il vero, è storia e scienza; se risguarda il bello, è poesia; se il buono, eloquenza (Fornari, *Arte del dire*). Questa s' unisce pure alla storia e alla scienza, o anche alla poesia; ma per l' oggetto immediato vien distinta da esse, quantunque abbia in sè mede-

sima il bello ed il vero. Mentre il parlare storico e lo scientifico è un discorso narrativo e dimostrativo che informa e convince l'intelletto, e il parlare poetico è un discorso immaginosamente rappresentativo ch'esalta l'immaginazione, l'eloquenza è invece *un discorso persuasivo*, altrimenti *un discorso da persuadere*, il cui oggetto consiste in muovere al bene la volontà. Vedasi meglio dunque, come l'eloquenza si distingua dagli altri ufficj del dire; poi come significhi le armonie del bene e la coscienza morale.

2. L'eloquenza predilige la prosa, perchè, dovendosi la volontà persuadere col ragionamento, a cui s'aggiunge l'efficacia dell'affetto, il raziocinio ama più la parola sciolta che la verseggiata, conveniente a significare piuttosto gli esaltamenti della fantasia. Ora la prosa *da sè sola* o semplicemente come prosa, non è un'arte bella, quantunque la dicano tale alcuni. Nel significato generale della bellezza, la prosa può bensì *riuscire bellissima*, quando sia perfetta e secondochè più e più s'avviva di sentimenti; ma non è un'arte bella come le arti del disegno e la musica e la poesia, oggetto immediato delle quali è il bello, cioè un ordine di perfezione ideato, immaginato ed espresso. Anzi, nemmeno un'arte bella possiam chiamare il verso medesimo, da sè preso, giacchè non basta il metro senza l'immagini formose. Insomma, l'espressione, o prosastica o metrica, per sè sola non serve mai a costituire un'arte bella e bisogna pure aggiungervi la qualità del significato, a quel modo che il solo esser disegnatrice non basta per porre la Geo-

metria fra l' arti belle del disegno. Sicchè, quando la prosa esprime, com' oggetto suo principale o immediato, la verità, è *storica* e *dottrinale*, secondochè la verità stessa si considera ne' fatti o nelle speculazioni; quando esprime la bellezza *immaginata* com' obbietto immediato, per esempio ne' *Salmi della Volgata*, in alcune commedie del Goldoni, o ne' romanzi di Walter Scott e del Manzoni, è *prosa poetica;* e quando esprime il bene, allora è *prosa oratoria:* quattro specie pertanto, *oratoria*, *poetica*, *dottrinale*, *storica*. L' eloquenza poi s' unisce a ciascuna di esse; ma nell' *oratoria* solo è distinta per sè medesima, chè l' oggetto suo proprio vi signoreggia naturalmente, dove nell' altre primeggiano gli altri. Anzi eloquente dev' essere non di rado anche la poesia verseggiata, massime nella tragedia, o in tutti que' casi dove il poeta immagina un discorso da persuader gli animi; così, eloquentissime orazioni leggiamo nell' epopee, in Omero per esempio; e si rappresenta un giudizio d' accusa e di difesa nell' *Eumenidi* d' Eschilo, e hanno del retorico propriamente o dell' oratorio nell' *Aiace* di Sofocle i colloquj di Teucro e di Menelao, e nell' *Antigone* quelli di Creonte e d' Emone, senza parlare d' Euripide che n' abusò (Ferrai, *Preambolo* al *Platone*); splendido poi di eloquenza il Racine, lo Schiller nel *Don Carlos* e nella *Maria Stuarda* e, quando si tempera, l' Alfieri.

3. Più intimamente de' versi prendono eloquenza le tre specie di prosa distinte dall' oratoria. Così nella prosa poetica può eloquentemente discorrere la com-

media', per esempio l'*Avvocato Veneziano* del Goldoni, o il dialogo ne' romanzi, come di Fra Cristoforo e di Renzo avanti a Don Rodrigo moribondo ne' *Promessi Sposi*. Più ancora vi riesce la Storia, perchè lo storico che intenda il suo ufficio, quantunque si proponga per fine immediato la genuina notizia de' fatti, non può a meno poi, mostrando le loro cagioni, di non proporsi l'altro fine, che vengan persuasi gli animi a pregiare gli effetti della giustizia e del senno civile, ond' egli scrive con affetto a muovere gli affetti, e ne scaturisce l'eloquenza; come possiamo sentire in Tucidide, in Tito Livio, in Tacito, in Dino Compagni, e, generalmente, nell' egregio stuolo degli Storici fiorentini, quand' essi raccontano l'assedio e la caduta di Firenze. Pongasi mente, che non mi fondo sulle Orazioni o vere o finte, e più o men belle, che gli storici han posto ne' loro racconti quasi recitate da' personaggj varj, quelle per esempio che scriveva il Machiavelli; ma bado all' efficacia persuasiva del narrare o anche alla vigoria delle sentenze, che paiono il costrutto delle narrazioni, e che prendono in Tacito una formidabile profondità. Citerò un esempio dalle *Storie* di Tito Livio (Lib. III, cap. 8). Narra lo Storico, che il console L. Quinzio Cincinnato, padre di Cesone, ordinò alla plebe d' armarsi tutta e di radunarsi il domani al Lago Regillo per la guerra degl' Equi e de' Volsci: ma i Tribuni, che agitavan la plebe contr' i Patrizj, s' opponevano, dicendo, che non avrebbero conceduto la leva o scelta de' soldati; e il Console rispose, non bisognarvi scelta, dacchè i Romani avesser giurato ne' tempi di P. Valerio, sè tutti pronti a convenire

per comando de' Consoli, nè partirsi dall'armi senza lor cenno; e, cavillando i Tribuni, quest'autorità conceduta in altri tempi non risguardare Quinzio, allora privato, la plebe Romana non si fece tirare in inganno, perchè conclude lo Storico: « non peranco era venuta » la negligenza che ora tiene il secolo, verso gli Dei, » nè, interpretando, ciascuno adattava i giuramenti e » le leggi a sè, ma piuttosto accomodava a loro i suoi » costumi (*sed suos potius mores ad ea accomo*» *dabat*). »

4. La prosa dottrinale, poi, tiene dell'eloquenza, e quasi dell'oratoria, quando, non solo si procura di convincer l'intelletto, ma di persuadere anche l'affetto altrui verso la cosa che scientificamente vien dimostrata. Così, prendendo i libri di Galileo, specie i *Dialoghi della Scienza Nuova e de' Massimi Sistemi*, o molte sue lettere, la famosa, per esempio, a *Maria Cristina*, vi sentiamo un'accesissima volontà d'operare sugli animi; affinchè, vinta la repugnanza che a quei tempi occupava molti uomini per molte cagioni differenti ed opposte contro la Fisica nuova, l'intelletto ne ricevesse le dimostrazioni. Di questa eloquenza è pieno Platone, che, dietro le vestige di Socrate, cercava d'operare sull'intendimento per via del sentimento; ma forse non ci ha luogo più insigne di quello nel *Protagora*, dove Socrate dimostra quanto errerebbe Ippocrate, affidando la propria educazione a Protagora, cioè ad un sofista, senza conoscerlo: « Che » dunque sai tu in che fatti pericoli vai a porre » l'anima? Certo che se tu avessi da affidare a qual-

» cuno il corpo, col rischio ch' e' divenisse o fortis-
» simo o infermo, lunga pezza considereresti, se tu
» lo avessi o no a mettere nell' altrui mani, e chia-
» meresti a consulta amici e familiari, pensandovi su
» dimolti giorni; di ciò invece che tu stimi tanto più
» del corpo, l' anima tua, dalla quale ogni tua felicità
» o miseria dipende per l' avvenire, secondo che tu
» sia stato buono o cattivo, per essa invece tu non
» hai comunicato il tuo pensiero nè col padre, nè col
» fratello, nè con alcuno di noi amici tuoi, s' egli sia
» o no da commettere l' anima tua a questo straniero
» giunto or' ora; ma anzi, come tu di', avendone avuta
» iersera notizia, tu ne vieni difilato di buon matti-
» no, non già per fare di ciò ragionamento veruno,
» nè per prender consiglio, se ábbigli o no da confi-
» dare tutto te stesso; ma già bell' e preparato a
» spendere tutto il tuo e quel degli amici, quasi già
» avessi riconosciuto che in tutto è da star con Pro-
» tagora, che tu ha' detto di non conoscere, nè d' aver-
» gli parlato mai, e che chiami sofista, mentre con-
» fessi poi d' ignorare chi mai il sofista si sia, cui sei
» per confidare tutto te stesso. » (Platone, *Protagora*,
capo v, trad. del Ferrai.) Queste le prose, pertanto, a
cui l' eloquenza s' unisce; che in significato più stretto
appartiene all'*oratoria*, giacchè l' oratore ha il fine suo
proprio nel movere al bene la volontà.

5. Cicerone, la cui grande autorità chiamerò altre volte in conferma de' miei ragionamenti, stabiliva nell' esordio degli *Officj* ch' è proprio degli oratori parlare *attamente*, *distintamente*, *ornatamente* (*apte*,

distincte, ornate). Che cosa poneva egli da ultimo? L'ornamento, cioè la bellezza, che serve agli oratori e a qualunque discorso eloquente, ma non è il fine immediato. Che cosa poneva nel mezzo? La distinzione, cioè la dialettica, che serve più dappresso alla persuasione dell'eloquenza, ma non è il fine proprio dell'eloquenza stessa, sì della scienza. Invece, che poneva da principio? L'*adattamento*, cioè la persuasione, che nasce adattando i sentimenti e le parole all'affetto degli uditori e leggitori, la volontà de' quali si muove al bene. Non può dunque il Buono separarsi dal Bello e dal Vero, ma il primo appartiene all'eloquenza com' oggetto naturale. Ciò s'intende anche dal vocabolo eloquenza (*eloquentia*), distinto da loquenza (*loquentia*), che dicesi anche *loquela* o, in linguaggio faceto e quand' è vuota di significato, *parlantina* e *lingua sciolta;* perchè l'uomo che ha loquenza o loquela, espone con facilità e copia i suoi pensieri; ma l'eloquenza poi è *loquentia ex corde*, un parlare dal didentro dell'animo, dalle profondità del cuore, e che va al cuore. Anche la poesia, che rappresenta immaginosamente l'uomo interiore, parla con affetto cordiale, ma per fine d'immagini belle; mentrechè nell'eloquenza il cuore o l'affetto ha per fine di suscitare nel cuore altrui ogni affetto buono, affetti di gentilezza e di nobiltà, affetti pietosi, giusti, civili, magnanimi, religiosi. La *facondia* è più della *loquenza*, perchè vuol dire abbondanza vivace; ma l'eloquenza, che può esser concisa, è vita del cuore in vita di parole.

6. Però se l'eloquenza deve proporre all'intelletto degli uomini con efficacia l'ordine del bene o de' fini, perchè quello sia vigorosamente riconosciuto, l'esemplare di essa è la natura o la legge naturale. Imitando quest'esemplare, si genera l'eloquenza potente, dato l'ingegno e il cuore. Mi sia conceduto un paragone che può parere strano, ma ch'è opportunissimo. Vidi alcun tempo addietro in Firenze, mentre io pensava quest'argomento, il corpo enorme d'una balena; e ammirai singolarmente che dove ne' più fra' pesci la coda recide l'acqua, timoneggiando, invece nelle balene la coda distesa in piano e bipartita percote l'onda su e giù e qua e là, sì vigorosa, che la gran mole viaggia velocissimamente l'ampiezza del mare: tanto che le navi *a elice* (ecco la maraviglia) imitarono questo congegno della natura, e così n'emularono la velocità e la potenza, com'il timone dell'altre navi seguiva l'altro modo e n'eguagliava il magistero. In ogni arte umana si fa lo stesso. E l'eloquenza può essere degna del suo gran nome, se fa sentire le *leggi naturali* del bene all'anima umana.

7. Veduto come si distingue, va cercato com'essa esprime l'ordine del bene, ossia gli oggetti di quest'ordine, idealità e realtà, spirito e corpo, uomo singolo e società umana, natura e Dio. Certamente fra l'arti del bello e l'eloquenza corre la grande diversità, che dove il poeta (per esempio) finge mediante un'idea la *verosimiglianza* delle sue immagini, l'eloquenza invece più strettamente detta così, cioè l'oratoria, e anche la storica e la dottrinale, prendono sempre il

soggetto dalla realtà, o que' tali uomini, de' quali si parla, e que' tali uomini che bisogna persuadere. Nondimeno il disegno ideale non vi manca, e ne discorre Cicerone in un bellissimo luogo dell' *Oratore* a Bruto (1, 2, 3), dov' egli dimostra che l' Oratore stesso si dee proporre la più alta idea dell' arte sua, come il pittore o lo scultore mirano l' esemplare delle opere loro nell' intelletto. Bensì, *l'ideale perfezione dell'arte,* cioè la perfetta disposizione de' mezzi al fine proprio, è altro *dall' ideale perfezione del soggetto,* che invece agli oratori si offre il più delle volte imperfettissimo, e anche viziosissimo, come quando Cicerone accusò Catilina. Ma badando meglio, ci accorgiamo che l' oratore per trattare con eloquenza il soggetto di cose malvagie o viziose o difettive, le paragona co' termini opposti, cioè con le virtù contrarie, onde la realtà si raffronta sempre con un' idea.

8. Si guardi, per esempio, alla prima *Filippica* di Demostene. A chi procedesse leggermente nell' esaminarla, niente parrebbe meno ideale di questa orazione, o, in genere, di quest' oratore che non si discosta mai dal reale de' fatti e dell' esperienza, e la cui efficacia viene da ciò; ma poi, meglio indagando, si vede che l' argomento è costituito da due termini, e ch' egli adopera l' eccellenza dell' uno per biasimare i difetti dell' altro, e che l' uno è il popolo Ateniese *in idea,* o come Demostene ha in mente ch' *un popolo grande avrebbe da essere*, paragonato col popolo Ateniese *in realtà;* argomento che si svolge con osservazioni circa i fatti presenti e i casi passati e le speranze

o i timori del futuro, con ragionamenti, con affetti, con immagini da persuadere al vivo gli ascoltatori. Egli dice adunque: « Quella cosa che fu pessima nel » passato, divien' ottima nell' avvenire. Ch' è ciò? » Questo, Ateniesi, che tutto andò male finora, non » avendo voi fatto nulla di ciò che conveniva. » Ecco manifestissimo il paragone. Indi paragona le sollecitudini del re Filippo con la sbadataggine degli Ateniesi; le loro memorie gloriose co'fatti d'ora; mette in canzone quel domandar che tuttodì facevano gli Ateniesi: e che v' è di nuovo?, mentre non poteva esservi più nuova cosa d' un uomo macedone soggiogatore dei Greci; anche, paragona l' armi cittadine con le mercenarie, rovina d' Atene tralignata come d' Italia nel Cinquecento; mette in berta i molti capitani eletti per fasto e non mandati al campo, quasi figure di vasellaio in mostra; dice andar benissimo, a' lor tempi, le feste di Minerva e di Bacco, perchè tutto era preveduto e provveduto per leggi, mentrechè l' imprese di guerra si facevano tumultuariamente; conclude, piacergli di gradire a' suoi cittadini, ma solo quando il gradimento loro non fosse contrario alla loro utilità.

9. L' uomo, di cui parla l' eloquenza, è spirito e corpo. Venne raccontato a certuno, come un giovane, che aveva d' altronde belle qualità d' ingegno e di costumi, fosse caduto nell' errore de' Materialisti; e quegli diceva: Gli domanderete da parte mia, come mai un uomo d' animo sì nobile non intenda che il corpo è la parte men nobile dell' uomo! Poi, richiesto perchè i luoghi natali paressero sì belli a chi li ri-

veda dopo del tempo, rispose: perchè vi ritroviamo i pensieri antichi. In queste due brevi sentenze la forza loro dipende dal sentirvisi l'unione di due termini che la coscienza non può separare. Così fa sempre l'eloquenza vera. Può bensì, secondo gli argomenti, prevalere la considerazione di beni sensibili e materiali, o l'altra di beni più interiori; ma, infine, come nella realtà, così nell'arte degli uomini eloquenti non vengono mai separate del tutto le due parti della natura umana. È dunque necessario che l'oratore o, più generalmente, chiunque partecipi d'eloquenza, mediti profondamente l'umana coscienza; chè nessuno può mover l'uomo se non conosce l'uomo, e, come divinamente scriveva san Paolo, *nessuno conosce le cose dell'uomo se non lo spirito umano ch'è in lui* (*I Epist. a' Corinti*, II, 11), cioè per la riflessione del pensiero sopra noi medesimi. Profondo conoscitore dell'uomo è ogni oratore grande; e se questa conoscenza si perde, si perde l'eloquenza. Gli affetti e le passioni forniscono il soggetto comune a ogni discorso eloquente, nè possiamo investigarle se non là ov'esse si trovano, cioè dentro di noi. E però nella coscienza, ove si raccoglie il dicitore potente, questi apprende qualcosa d'alto, che inalza gli stessi argomenti d'interesse materiale. Per esempio, si discorre certamente dagli Oratori greci e romani o ne' Consessi de' liberi paesi, e ne' Tribunali, la materiale proprietà de' popoli; ma chi reputasse che questa da sè sola formi un'orazione da mover gli animi, s'ingannerebbe di molto; giacchè, l'eccellenza morale dell'uomo, espressa nel discorso, gli dà elevazione oratoria: e quindi, se Demostene inculca la

necessità dell' armi contro Filippo, e Cicerone di porre impedimento all' audacia d'Antonio, e se gli oratori d' Inghilterra parlano di leggi molto importanti, la virtù delle loro parole viene dal sentimento di ciò ch' è degno di popoli non tralignati, cioè la libertà e la giustizia. Muore l' eloquenza, se vive soltanto l' animalità.

10. Perciò va notato, che il discorso degli oratori procede dialetticamente, quantunque le leggi del ragionamento non vi si mostrin rigide, ma ravvivate sempre da un qualche affetto e da immagini. La proposizione, che l' oratore ha in animo di provare, può sempre ridursi ad un raziocinio, benchè velato; velato, perchè l'eloquenza intende a persuadere, piucchè convincere, a muovere le volontà, piucchè illuminare gl' intelletti, facendo bensì ancor questo, ma implicitamente. Così la celebre arringa di Cicerone *Pro Milone* si stringe nel seguente sillogismo: È legge di natura poter difendere la vita propria col togliere all'iniquo assalitore la vita, se altro riparo non v' ha: or Clodio ingiustamente assalì Milone con l'armi, nè questi poteva liberarsene altrimenti che uccidendolo; egli dunque, operando conformemente al Gius di natura, non può venire condannato da leggi della patria. Non la scienza e l'arte di ragionare soltanto, nè solo la dottrina di ben parlare occorrono agli oratori, o ad ogni maniera d' uomini eloquenti; ma, diceva Cicerone, che senza ogni sapienza non ha potuto mai fiorire nessuno e maggioreggiare nell' eloquenza (*De Oratore*, II, 1). Talchè giovano molto anche le scienze

fisiche; e se dagli affetti dello spirito prende moto lo stile e ricchezza di figure, s'adorna poi quasi poeticamente con metafore o figure dagli oggetti de' sensi; come se Dante chiamò *muto di luce* un luogo oscuro, e gemme roche diceva il Vespucci alcuna specie di gemma opaca, e spighe *ammutolite* chiama il popolo le vuote di grano, similmente Cicerone chiamò *splendescere vocem, risplendere* la voce, la chiarezza e vivezza del pronunziare.

11. Così dunque vien considerata nelle due parti sue la natura dell'uomo per l'eloquenza. E questa lò risguarda poi ne' due rispetti d'uomo singolo e di società umana, occorrendo di persuadere agli uomini ogni affetto buono, gli affetti privati ed i pubblici. Ma, persuadendoli altrui, bisogna che l'oratore li provi entro di sè. Il poeta o l'artista possono immaginare affetti ch'essi non provano, come le terribili passioni di Medea o le cupe ambizioni di Filippo; ma l'oratore non così, perchè la sua non è finzione immaginativa, non un rappresentare verosimiglianze alla fantasia, è anzi un voler commovere l'affetto per cosa ch'egli medesimo loda o biasima e che perciò dev'essere da lui amata o aborrita, se no il suo dire parrà finzione, anzichè viva persuasione. Però Tullio afferma nel *De Oratore: Non aver mai voluto eccitare ne' giudici o dolore, o misericordia, o invidia, oppure odio, ch'egli stesso, commovendo loro, non fosse da que' medesimi sentimenti, a' quali voleva condurli, concitato* (II, 45). Anche il poeta, di cui Cicerone parla in progresso, sente un estro e quasi furore; ma quello si riferisce

alla bellezza del suo soggetto e del rappresentarlo; invece, l'oratore parla di ciò che a lui stesso è bene o male. Per esempio, quando in fine della *Filippica seconda*, che può paragonarsi all'orazione di Demostene *per la Corona*, Cicerone dice ad Antonio, ed anche oggi sentiamo battere il cuore leggendo: *Guarda, ti prego, Marco Antonio, alla Repubblica finalmente; considera da chi sei nato, non con chi tu viva; meco fa' come vuoi, con la Repubblica torna in grazia* (*mecum ut voles, cum Republica redi in gratiam*); noi sentiamo ch'egli preferisce la Repubblica davvero a sè stesso e la predilige, nè ammiriamo più allora che, perseguitato dai satelliti d'Antonio, proibisse a'suoi schiavi d'usare l'armi e dicesse pacatamente al Tribuno, che aveva ordine d'ammazzarlo: àccóstati e vediamo come sai ferire; e porse il capo alla spada.

12. L'eloquenza quindi può intendere a due fini, o principalmente agl'interessi privati, o principalmente agl'interessi pubblici; ma non separati. Così vengon difese le cause civili, che risguardano la giustizia de'contratti e il mio e il tuo; dove, sebbene l'eloquenza non abbia lo splendido luogo che ha per cause più generali, nondimeno apparisce bella per l'animo premuroso de'patrocinatori, é quindi per la vita che ne prende lo stile. Ma l'eloquenza, che appartiene a cose di pubblica utilità, è maggiore, così nella storia, come nel parlare a' Consessi politici, a' Consigli del Comune, o in cause penali, ove da una parte si discute della vita, della libertà, dell'onore di cittadini, e da un'altra parte della pubblica sicurezza. Indi apparisce che la lucidità

e grandezza de' pensieri, e l' efficacia de' sentimenti, e lo splendore della parola, bisognano a intendimenti sì alti, e che si conseguiscono solamente con profondo studio. Gli antichi ponevano gran cura nell' oratoria; nè solo in preparare l' orazioni (come sappiamo che le preparava Demostene o Cicerone, tantochè quella *Pro Milone*, quantunque poi non recitata, ci rimane scritta), sì nell' azione, cioè nel modo di pronunziare, di recitare, di gestire, di mostrarsi avvivati nell' aspetto. Talvolta s' eccedè in quasi adorare la parola per la parola, che spesso divenne strumento ambizioso per dominare; ma ciò non toglie che non possa e non debba essere altezza d' eloquio per giovare. Tra noi, caduta in discredito l' autorità di leggi che contengano la licenza dell' arbitrio particolare, come si schernisce da molti la legge del pensiero, cioè la Logica, così venne in fastidio la legge del discorso persuasivo, cioè la Retorica; e certo v' è una Retorica fittizia, come una Logica vuota, ma v' è poi la regola naturale, convertita in arte, perchè la natura non può mancare di leggi; e se il corpo abbisogna di regole per la ginnastica o per la scherma, non si capisce come possa fare a meno di regole meditate il discorso. Una cosa è certa, che dalla misura o dalla dismisura si conosce l' uomo civile e il barbaro in ogni uso del corpo; e così negli esercizj dell' anima. Corre oggi una certa volgarità di parlare, derivata da volgarità di sentire, e che si celebra come familiare schiettezza; e sogliono citare in esempio gli usi d' Inghilterra. Che cosa ne direbbero gli oratori Inglesi, que' Pitt, Fox, Palmerston, studiosissimi dell' eloquenza greca e latina, non so; ma cer-

tamente schiettezza non è, perchè non fu mai tanto diluvio di parole per cose da nulla, tanto ritornare ozioso sulle medesime cose, tanto commentar sè stessi per cercare una chiarezza che manca, lavorando l'idea nel parlare che già dovrebb' essere lavorata col meditare, nè mai confusione di vocaboli e di costrutti fu sì sciatta e spiacevole, nè mai tanto buio a capire quel che proprio vuol dirsi.

13. Si specchia poi nell' eloquenza la più alta fra l' armonie del bene, ossia la natura e Dio; e non solamente nell' Oratoria, sì nell' eloquenza considerata universalmente. Se infatti la natura ed il soprannaturale vengono esaminati per acquistar più chiara notizia e per farne partecipe altrui, tal cosa è scienza; ma quando poi nelle scienze si sente l' affetto e quind' il fine di giovare agli uomini, perfezionando le potenze dell' uomo interiore e la vita civile, allora il discorso scientifico acquista eloquenza; e però noi la sentiamo tanto ne' libri del Redi e nella *Storia Naturale* del Buffon, quanto in molti *Dialoghi* del Tasso e nel *Discorso sul Metodo* di Renato Cartesio; cioè, così per gli affetti che ci desta nell' animo la contemplazione della natura materiale, come per quelli che ci spirano le meraviglie della natura interna. Or perchè mai questa eloquenza, che piace tanto in Linneo, in Galileo, nel Newton, ne' filosofi antichi, è pressochè perduta oggi? Perchè guardiamo in parte ogni cosa, dimezzatori dell' ordine. Da' libri antichi scaturisce l' eloquenza dell' animo, perchè v' è la fontana del sentimento; e v' è il sentimento, perchè l' ammirazione della natura esterna

si congiunge agli affetti d'umanità e a' sentimenti religiosi. Viene da questi l'elevazione, perchè tutto l'ordine morale si sublima con essi a un titolo divino, e la natura prende un significato d'archetipi eterni, come libro di Dio, e nella storia de' popoli comparisce la Provvidenza.

14. L'eloquenza sacra si distinse dalla così detta profana, o, meglio, dalla civile nell'èra cristiana; perchè il Cristianesimo distinse meglio la Religione dallo Stato; talchè non solo i dommi cristiani, ma i doveri tutti vennero predicati come obblighi religiosi; e nacque allora e si svolse la mirabile Oratoria de' Padri antichi, per esempio, di san Giovanni Crisostomo, e di san Gregorio Papa e di san Leone Magno; e l'eloquenza meno antica de' predicatori Francesi, stupenda nel Bossuet, nel Bourdalue, nel Massillon e talvolta nel Lacordaire. L'eloquenza civile, per contrario, ricevè più alto svolgimento nell'èra pagana; nè la causa di ciò pare malagevole a trovarsi. Quando fra i popoli d'Europa, dopo le tempeste del Medio Evo, crebbe la cultura e indi la notizia degli scrittori antichi, declinò insieme la libertà; e quando poi la libertà si riebbe, molte cagioni, come l'incertezza degl'intelletti e l'eccessiva preferenza degli studj fisici e la cupidigia di subiti guadagni, portarono che non si badasse ad un alto segno ideale; nè quindi poteva darsi eloquenza, perchè non si pregiavano altamente gli affetti umani. Non dico che l'eloquenza civile o politica non rifiorisse mai, chè certo rifioriva in Inghilterra ed anche a Venezia, sì, generalmente parlando, non parve uguale

all'antica, mentre l'oratoria sacra fu talvolta di non superabile perfezione. Del resto, che un segno ideale non risplenda innanzi a noi, o che sia molto basso e vicino a terra, lo rileviamo da molti fatti; per esempio, che quasi comunemente si chiama *enfasi* un parlare affettuoso, e *artificio* un parlare regolato, scelto, armonico, e *natura* un discorso sciamannato da non giovarsene i popolani stessi beneducati, nè si conosce oramai varietà di stile, più o meno eletto a seconda degli argomenti; e infine, vigoria di stile par troppo spesso il pungere, il mordere, l'insolentire, reputando taluni ch'argomento persuasivo significhi dare una mortificazione, o che l'eloquenza debb' essere *beffarda* o *rabbiosa*. Eloquenza è *umanità*, dacchè persuade gli uomini: e questa è sua definizione più vera.

15. L'Oratoria più direttamente poi esprime l'ordine della coscienza, ossia il giudizio su' nostri doveri, sulla virtù eroica, su' diritti e sopra la sanzione loro. Prende a persuadere gli uomini de' loro doveri; come negli *Offici* di Cicerone o negli argomenti morali dell' oratoria cristiana. Persuade all' eroismo, come l' Orazione di Pericle, conservata da Tucidide, a celebrare i gloriosamente morti per la patria, o l'Orazione funebre del Bossuet in elogio del Principe di Condè, o l' altra bellissima del Flechier pel Visconte di Turenna. Gli oratori, dal pergamo delle Chiese o dalla tribuna dell' Assemblee, levano sugli occhi de' popoli l' esempio di alte virtù, quasi vessillo che debba conquistarsi. E indi, viene la sublimità del racconto che Cicerone fa nel terzo libro *De Oratore* (§ 1); cioè, che Filippo con-

sole aveva detto non poter lui con quel Senato amministrare la Repubblica, *illo Senatu se Rempublicam gerere non posse;* la quale ingiuria contro l' ordine senatorio, udita da Lucio Crasso, egli perorò contro il Console fieramente, che, non sostenendolo, fece togliere a Crasso i pegni (cioè determinata quantità di denaro che i Senatori deponevano a pagar le multe in certi casi), stimando di frenarlo per tal guisa; ma Crasso esclamò: *Forse, mentre reputi quasi un pegno tutta l' autorità del Senato intero, e la togli via in cospetto del popolo Romano, stimi tu co' pegni miei ch' io possa venire atterrito? Non i pegni hai da taglieggiare, se Crasso vuoi frenato, ma devi recidermi la lingua; che pur' estirpata, la libertà mia col suo stesso spirito riprenderà la tua licenza.* L' Oratoria, infine, propugna il diritto, così privato, come pubblico, i modi del recarlo in atto, e le sanzioni naturali o positive, umane o religiose.

16. L' eloquenza, pertanto, è un *discorso da persuadere,* distinto dalla scienza che per fine diretto ha il Vero, e dalla poesia che per fine diretto ha il Bello, dove il fine suo diretto è il Buono, ma inseparabile dalla verità e dalla bellezza; e, quantunque possa unirsi al ragionamento scientifico ed alle immaginazioni poetiche, differisce da loro come prosa oratoria. Generalmente, poi, l' eloquenza espone con efficacia d' affetti l' ordine del bene, o l' ordin finale della natura umana, nelle sue armonie ideali e reali, spirituali e corporee, particolari e comuni, naturali e divine, persuadendo all' altrui affetto i doveri, l' eroismo, la giusta effettua-

zione del diritto e i premj e le pene. Sicchè altissimo ufficio sortì l'eloquenza, cercando d'alzare l'intelletto degli uomini

Ove alzato per sè non fôra mai.
(Petrarca.)

Nelle chiese, dalla spiegazione domenicale del Vangelo fin'alle prediche più solenni; nelle scuole, dalla scoletta fino alle Università; ne' Consigli pubblici, dal Comune, al Parlamento; ne' Tribunali, dal Pretore alle Corti supreme, l'eloquenza è mezzo universale d'ogni persuasione buona e alta: come la loquenza sofistica è il suo contrario, è peste del popolo, perchè corrompe il tempio, la scuola, l'assemblee civili e la giustizia, tirando in basso gli animi, avvezzandoli a giudicare per passioni, non per verità, mutando nomi alle cose, calunniando e adulando per interesse, capovolgendo lodi e biasimi a piacere, e mettendo l'onoratezza nel condiscendere a' clamori stolti o artefatti.

CAPITOLO XXXII.

La volontà morale, o come il volere sia potere.

SOMMARIO.

1. Volere e potere. — 2. Come s' intenda il proverbio: *Chi vuole, può*. — 3. Come si vuole e si può ciò che si sa. — 4. Impotenza delle persuasioni false, passionate, — 5. o artificiose; — 6. della fiacchezza nel volere; — 7. della petulanza, — 8. della noncuranza, — 9. dello Scetticismo. — 10. Potenza del fine morale voluto, — 11. e però d'un' *idea fissa* — 12. ne' nostri doveri, e — 13. in ogn' altra operosità dell' uomo, — 14. e de' popoli. — 15. Si risponde a una obbiezione. — 16. I Sofisti, i Fisici eccessivi, e i fabbricatori d' utopie.

1. Se ordine di finalità *riconosciuto, voluto e operato* è il bene morale, dovrò esaminare, dopo il riconoscimento, la volontà che delibera, e indi l'esecuzione che la compisce; quesito molto più breve, giacchè il volere e l'eseguire non fanno che recare ad effetto la conoscenza morale. Qui parlerò della volontà, nell'altro capitolo della esecuzione. Or che cosa dobbiamo mettere in chiaro? Forse la natura della volontà, come potenza dell' animo? Ma quest' argomento è della Psicologia. O forse la volontaria e libera elezione bilaterale? Ma dimostrai altrove che la volontà può e deve libera-

mente imitare le leggi di natura. Che cosa, dunque? Nemmeno che il bene morale non istà nel solo riconoscerlo, sì nel volerlo, dottrina evidente per la differenza tra la verità che si riferisce all'intendimento, e la finalità che si riferisce all'àmore od al volere: nè bisognano perciò ragionamenti a provare, che appena con la retta ragione abbiamo conosciuto il da farsi, dobbiam volerlo e farlo senz'esitazione. Ma un bellissimo quesito ci resta, o l'attinenza fra il *volere* ed il *potere*, perchè, considerando bene, si trova che dalla *volontà morale* deriva ogni potenza od efficienza dell'uomo e dei popoli, e dalla *volontà non morale* ogn'impotenza. Forse, quando Socrate chiamava ozioso l'uomo cattivo, intendeva questo.

2. Comincerò da determinare che cosa significhi la relazione tra volontà e potenza. Il popolo dice: *chi vuole, può;* affermando così la dipendenza del potere dal volere; proverbio che, avendo dato cagione ad un libro sparso largamente in Italia, ciò dimostra che, qualunque sia il merito di questo, la sua materia e il suo titolo attraeva gli animi dell'universale per lo stesso consentimento che aveva fatto nascere il proverbio (*Volere e Potere,* del professore Lissona; Firenze, Barbera). Chi vuole, può: a prima vista è troppo, perchè quanti vogliono, eppure non possono; quanti essere belli e sani, ricchi e dotti, forti e valorosi? Solamente in Dio è l'equazione, notata dall'Alighieri: *dove si puote ciò che si vuole.* Rispondo che non deve attribuirsi al proverbio un significato ch'esso non ha. L'equazione tra la volontà infinita e il possibile infinito è infinita, senza

condizioni, senza ristringimenti, senza difetti; nè l'equazione tra il *volere* dell'uomo e il *possibile* all'uomo può essere tale, finita come lui, condizionata, ristretta, difettiva: sicchè il popolo vuol dire, che quantunque limitata da condizioni esteriori e interiori la possibilità umana, pure, dentro que' limiti, la cagione che *il possibile a farsi venga fatto* si è, che fortissimamente lo vogliamo, e *il possibile per natura è impossibile in atto senza volontà ferma e forte.* Il pareggiamento dunque del *si vuole col si può* non risguarda cose assurde, che travalichino cioè la natura dell'uomo in genere o anche la natura individua del tale o tal'altro (nè volere a quel modo sarebbe da chiamarsi volontà umana o appetito razionale, sì desiderio contro ragione); ma risguarda cose che sono fattibili, purchè vogliamo farle; come, spiccar le parole non dipende dagli scilinguati, ma dagli altri dipende, mettendovi diligenza.

3. Tuttavia, se la ragionevolezza del volere prende la sua misura dal possibile a noi, come la troveremo noi questa misura? Non altrimenti che per via di conoscenza, in quel modo che, volendo camminare per luoghi oscuri, ci serviamo d'una fiaccola. Bisogna conoscere quel che *si può,* affinchè *si voglia* e *si faccia:* ond'apparisce la verità del detto di Francesco Bacone: *l'uomo tanto può, quanto sa.* Questa sentenza del filosofo compisce il proverbio del popolo: *chi vuole, può, purchè sappia ciò che può.* Anzi tra' proverbj ne trovo un altro, che significa lo stesso, ed è questo, *chi sa, è padrone.* Ma e l'acquisto della conoscenza particolareggiata non dipende forse dalla riflessione volontaria, e

perciò dalla volontà?; chè nessuno può imparare senza riflettere, ossia, *non impariamo senza volontà d'imparare; talchè senza sapere non si può volere, senza volere non si può sapere, senza volere e sapere non si può nulla.* Resta un dubbio: si capisce subito l'unione fra *sapere, potere, volere;* ma poi, come il *volere* dovrà essere *morale,* affinchè *tutto* il potere dell'uomo venga in atto? Le scienze fisiche ancora, l'arti belle, l'arti manuali, lo svolgimento insomma di ogni operosità umana, perchè mai tutto ciò dipende dalla moralità, non avendo per oggetto l'ordine morale, ma oggetti diversi, come la conoscenza, l'utilità materiale e la bellezza? Pongasi che il bene morale si è *l'ordine di tutt' i fini umani;* talchè, fuori di quello, i fini, anche buoni da sè, son fuori dell'ordine loro, e ne viene impotenza e danno. La volontà morale, dunque, sovraneggia le potenze tutte dell'uomo singolo e delle società umane. In quel modo, che sopra Firenze, sul piazzale Michelangelo, nell'alto d'un colle c'è una fontana saliente, nè vediamo alcun poggio superiore, da cui derivi; ma se scendiamo in valle e poi montiamo sopra un colle vicino, troviamo la sorgente dell'acqua che, calando per gli acquedotti e preso l'impeto, risale la collina opposta quanto è calata, e sprilla con getto vivissimo e luminoso; così dalla volontà dell'uomo, quanto essa è buona e robusta, toglie impeto qualunque attività vera de' cittadini e de' popoli.

4. Determinato che cosa intendiamo per la sentenza, *l'uomo può ciò che vuole,* passo a dimostrarla, considerando prima la parte contraria. Procederò dal

meno al più. Vi ha le false persuasioni morali, e questo accade in modi varj; ma l'impotenza n'è sempre l'effetto, cioè: *non si sa, perchè non si vuole e, non sapendo, non si può.* Il modo più ovvio succede, quando per abito di certe passioni nascono persuasioni *passionate*, sì tenaci, che paiono certezza razionale; quantunque la riflessione, per ciò stesso che l'animo è passionato e ostinato, manchi d'evidenza, nè procuri di formare in sè medesimo persuasioni ragionevoli, così nel governo di noi stessi, come nel reggimento della famiglia e nel governo della cosa pubblica. Se, per esempio, piuttostochè ponderare la nostra capacità e il dovere del proprio perfezionamento e formarsene giusto giudizio, si scelga uno stato, una professione, un'arte, per motivi estranei, come per cupidigia di lucro e di lode, allora poi nasce la nostra impotenza, perchè l'uomo non riesce mai a quello ch'è contro alle sue naturali disposizioni. Non sentiamo noi parlare di *genj incompresi* (bellissima frase), che maledicono l'ignoranza e la sconoscenza degli uomini, perchè il mondo non capisce nè favorisce l'opere loro, sì sublimi a loro giudizio, sì povera cosa per tutti gli altri? Costoro sciupano sè stessi, chiedendo alla loro natura l'impossibile. Se, invece d'osservare le inclinazioni de' figliuoli e procurare ch'essi vadano per la via loro, ci fingiamo nell'immaginazione a nostro talento la lor sorte avvenire, sforzandoci di stamparne l'ingegno sopra il nostro esemplare fantastico, anzichè sul modello proprio, ch'è l'ordine della loro natura, noi, cercando l'impossibile, ci attraversiamo alla naturale capacità de' nostri figliuoli. Se, invece di esaminare con animo

sincero e affettuoso le condizioni reali del paese proprio, cercano Legislatori e Ministri di foggiarlo a seconda de' loro pensieri e desiderj, come un calzolaio che volesse far le scarpe a modo suo, costoro storpiano gli Stati, come il cattivo calzolaio i piedi, e la nazione si rende impotente a perfezionarsi, come lo storpiato a camminare.

5. Qui tuttavia c'è una persuasione passionata e falsa, pur ferma o tenace: peggio è quando la passionata persuasione non restando ferma, ed essendo consapevoli del nostro vacillare per mancamento di ragioni, si tenta raffermarla con una riflessione cavillosa e affaticata. Che cosa procuriamo allora? Questo, di sviare l'attenzione dell'intelletto dalla verità che spiace al desiderio, sicchè la volontà *serve* all'*appetito non razionale*, procurando giudizj piacevoli, anzichè veri. Talvolta cerchiamo apposta entro di noi certi pensieri che rinfocolino piucchè mai la passione, affinchè pigli più consistenza e forza la persuasione fittizia; concitamento voluto che si manifesta pur nella voce, onde il proverbio, *se gridi, segno che hai torto.* Mi ricorda che un tale, furiosissimo per levare da Torino la sede del Regno e trasportarla a Firenze, poi divenuto furiosissimo per portarla via sùbito anche da questa città, gridava iracondo, mancare *in una valle così stretta fin lo spazio da distendersi fabbricando.* Altra volta è un sofisticare raccolto e assiduo per cercare argomenti: fatto che il Boccaccio notava mirabilmente, allorchè, descrivendo la taciturnità del Cavalcanti, aggiunge, com' il popolo dicesse ch'egli mulinava *se tro-*

var si potesse che Dio non è. Or se consideriamo che molte persuasioni umane germogliano da queste due radici, concitamento di passioni e sofisticamento di preoccupazioni, non ammireremo più la generale impotenza di conseguire i fini voluti dalla natura umana, ossia la quiete dell'animo e la prosperità e pace de' popoli.

6. Questi adunque gli effetti delle persuasioni false, volute apposta per assolvere sè stessi con l'apparenza del vero. Ma è peggio, quando persuasioni ferme non cerchiamo per indolenza. Si danno uomini senza volontà, mutabili come banderole, impotenti perciò ad ogni bene, servi dell'appetito; e costoro si distinguono principalmente così: alcuni sembrano schiuma d'acqua corrente, cioè fervidi nell'appetire, ma non costanti; altri poi sembrano gore d'acqua morta, che le agita il vento, ma non corrono da sè, uomini cioè che non appetiscono nulla con fervidezza e amano godersi senza fatica. De'primi ha lasciato splendida descrizione il Guicciardini nel re Carlo VIII, che, cupidissimo dell'acquisto di Napoli, poi l'abbandona, e, preparandosi al racquisto, s'indugia negli amori, non atto a volere nè a disvolere, senz'altro effetto delle sue imprese che uomini morti e pecunia de' popoli dissipata. Se quest'abito si propaga in un paese, lo rende simile all'*inferma* di Dante, sempre inquieto, non mai fermo ne' provvedimenti privati e pubblici, non pieghevole alla servitù, non capace di libertà. Dei secondi, cioè degl'inerti, lasciava esempio Tacito in Claudio imperatore, anime infantili, o piuttosto decre-

pite anzi tempo; e se quest' abito d'indolenza si rende comune, il popolo perde ogni vita sua propria, industrie, scienze, arti, come l'Italia dopo l'impero di Carlo V, e raccatta i cenci stranieri a coprire la sua nudità vergognosa. Perciò la fiacchezza del volere conduce alla svogliataggine del pensare, onde vengono l'ignoranza e l'errore de' popoli, e l'ozio, e il far malamente il pochissimo che si fa.

7. Oltre le persuasioni *false*, *passionate* o *artificiose*, e la *pigrizia* della volontà, non v'è nulla di peggio e di più importante? Sì, evvi la petulanza, quando da una parte sentiamo il pregio dell'acquistare conoscenza di noi stessi e delle cose, per acquistare poi la pratica efficace; ma da un'altra parte non *vogliamo* costantemente nè ordinatamente porci all'opera, nè pensiamo al debito di solamente affermare o fare ciò che sappiamo veramente, nè curiamo i danni d'un sapere a mezzo e difettoso, anche ostentatori d'una scienza che non s'ha; petulanza che rende contenti di certe generali astrazioni, buone a nulla, perchè, quand'anche vere, bisogna invece la determinata notizia de' particolari in ogni argomento e un proposito di fini precisi. Pecchiamo di ciò nell'età nostra, contraddicendo alla natura che ci porterebbe al definito o all'individuo delle questioni, onde scaturirono le nostre glorie passate; ma noi, per ignavia e ad un tempo per ostentazione boriosa, ci fermiamo al generale, alle prefazioni (dirò così) de' libri, all'apparenze più abbaglianti, e così non sappiamo, nè quindi vogliamo, nè però facciamo nulla di ben considerato e di fermo. Si

disputa, per esempio, di pubblici bisogni senza idee particolareggiate, che sole mostrano l'opportuno e il desiderabile; ma in ciò non sogliono errare gl'Inglesi, avvezzi a parlar di quello che intendono, e a cercar d'intendere il concreto delle cose.

8. Le false persuasioni, la fiacchezza e la petulanza provengono da non rispettare quanto si deve l'ordine de'fini umani o la moralità. C'è una *più misera impotenza*, o il dispregio de' fini morali nell'opere proprie, un deliberato voltarsi della riflessione su quello solamente che piace, non curando quello che si deve, quasi cosa inutile o dannosa o fittizia. Questi uomini sono astutissimi per lo più; e reputano stare la vita di chi sa vivere, non mica in pregiare ciò ch'è pregevole per sè stesso, ma nel conseguire con ogni mezzo i loro desiderj. Or'ecco la misera impotenza che io diceva, più vergognosa dopo tanti artificj e tanta baldanza; chè costoro non riescono durevolmente a nulla, sì perchè, come dice un proverbio antico, *l'arte si vince con l'arte*, sì perchè la realtà vera è l'ordine della natura o de' fini morali, e il disordine porta il disfacimento. Per esempio, contemporanei a Carlo VIII di Francia furono Lodovico il Moro, cuor di volpe, e Cesare Borgia, cuore di tigre; uomini sagaci, e vantatori di sagacia fortunata; ma Lodovico Sforza terminò alla prigione, il Borgia poi all'esilio, e la potenza loro che pareva rocca di bronzo, fu castello in aria. Dice il Machiavelli, credulo troppo a quest'arte anch'egli, come il Valentino già rovinato gli narrasse: tutto avere preveduto, fuorchè trovarsi

malato alla morte del Papa, nè perciò aver potuto provvedere; spiegazione approvata dal Machiavelli, che non considerò la nessuna consistenza d'un edifizio, a diroccare il quale per sempre poteva bastare una cagione sì accidentale, come l'infermità d'un uomo.

9. Ma più ancora delle persuasioni false, della fiacchezza, della procacia e della immorale non curanza, è impotente lo scetticismo desolato e beffardo. Se giungiamo a negare il pregio d'ogni cosa, e ci abbandoniamo *alla persuasione di non poter mai avere persuasioni*, lo scetticismo pratico, che si distenda in un popolo, ne prostra ogni operosità efficace. Prendiamo da Giacomo Leopardi un esempio di opinioni scettiche, per vedere poi la loro conseguenza. Egli, quantunque ne' più antichi de' suoi versi dubitasse delle sorti umane, di Dio e della virtù, nondimeno riveriva le memorie della patria e le speranze di questa, e parlava d'amore, d'un'eterna idea e dell'Infinito; contraddizioni felici che gettano luce sull'abisso tenebroso delle sue negazioni. Ma più tardi, egli domanda col PASTORE DELL'ASIA, che valga la vita e la morte, il cielo e la terra, il lavoro e il riposo, e risponde: che di tante moli e di tanti moti *uso alcuno, alcun frutto indovinar non sa;* e più tardi ancora, dice con funebre lamento A SÈ STESSO: dover disprezzare *sè, la natura, il brutto poter che ascoso a comun danno impera,* e *l'infinita vanità del tutto;* finalmente nell'ultimo canto suo, nella *Ginestra,* si sforza, egli animo naturalmente buono, di provare necessario l'amore degli uomini, ma necessario per difesa comune dal

comune avversario ch' è la natura, non per la dignità umana, chè il povero poeta, con istile non poetico più oramai perchè tanto assiderato, conclude anzi che verso l' umana prole *non sa se* in lui *prevalga* il riso o la pietà, Democrito ed Eraclito tutt' insieme. Quando si giudica vana ogni cosa ch' è fuori di noi, vana ogni cosa che sta entro di noi, vana ogni opera che viene da noi, or che più altro possiamo volere, o che possiam più operare? Consolazione unica il beffarci di tutto; beffardaggine che impedisce di far nulla sul serio, e d' appassionarsi per qualsivoglia cosa e di concludere mai; talchè i beffardi sono gli uomini più impotenti, più grossolani, vuoti, assiderati, sconclusionati e però più beffabili del mondo. La loro è massima impotenza, perchè sterilità confessata.

10. Definita la relazione fra volere e potere, e dimostrata l' impotenza del volere non ordinato, si mostri la potenza del buon volere. Volgiamoci a qualunque attività umana, così alla scienza come all' arte, così all' arti belle com' all' arti manuali, e alla vita onesta, e sempre riscontreremo la stessa conclusione. Per la vita onesta, derivare la sua efficacia dal rispetto alla nobiltà dell' essere umano e de' suoi fini, perchè morale necessità di rispetto è il dovere, esigenza morale di rispetto il diritto, sentimento di rispetto la felicità, esaltazione d' animo rispettoso la virtù eroica, non v' è dubbio; ma io dico poi, che lo stesso amore rispettoso della natura nostra, dal quale si muove la volontà nell' ordine morale più propriamente così detto, la muove in ogni altra operazione

savia, giacchè *ogni atto ragionevole ha forma di moralità*. Di fatto, immaginiamo prevalga l' opinione, che la scienza è il *pensiero per il pensiero*, senza badare alla verità del pensiero, al contenuto (come si dice) del pensiero, qual conseguenza ne verrà infine? Questa che si dispregerà il pensiero stesso, perchè cosa sì vuota; ed ecco lo scredito della Filosofia. O immaginiamo prevalga l'opinione *i fatti per i fatti*, senza badare alla causa prima de' fatti fisici, e al fine ultimo de' fatti storici, e che ne deriva poi? Lo spregio del mondo e dell' uomo, cioè d' apparenze tanto casuali, e quindi lo scredito d' una Fisica elevata e degli Studj civili. O supponiamo accolto da tutti l' aforismo *l' arte per l' arte*, senza stimar niente l' intimo significato dell' arte stessa e i fini morali di questa, e che ne segue? Certo l' arte s' annienterà nella negazione d' ogni alto sentimento, l' arte senza soggetto e senza oggetto, come un animale spira nel vuoto. E quanto all' arti manuali, poniamo si ripeta universalmente che *la vita è per godere*, seguirà che, lavorare non essendo godere, alla fatica si preferirà l' ozio, com' avviene in ogni età fiacca e sensuale. La potenza vien solo adunque da volere un fine degno di noi.

11. Guardare diritti *ad un segno* è opera di volontà buona e potente che, pregiando qualch' eccellenza, vi tiene intento il pensiero e la conseguisce. Il popolo usa un modo bellissimo per significare tal cosa, dicendo: colui sa fare, perchè vi *ha fissa la mente;* o anche diciamo: colui riesce, perchè *ha un' idea fissa*. Qui la voce *idea* significa due cose ad un tempo, e

che s'unificano nella volontà; cioè *idea* esprime ad un tempo la conoscenza del fine preposto chiaramente all'opera, e il fermo proposito della volontà. Così nel fecondo significato di questa parola sentiamo accolti due stati dell'animo: la presenza intellettuale costante, più e più viva, più e più vagheggiata, più e più amata, di un oggetto ideato e possibile a farsi; la costanza della volontà che si figge in quell'idea e le muove d'intorno la riflessione per meglio conoscerne l'oggetto, e tenta ogni modo per effettuarne il compimento. Un'*idea fissa* può recare gli uomini alla pazzia, quando segregata dall'altre idee, ossia dall'ordine razionale; ma un'idea fissa, secondo l'armonie razionali, è regola luminosa di perseverante volontà, fissazione sublime d'ogni opera grande nella scienza, nell'arti e nella vita; perchè se no, l'intelletto che va d'idea in idea curiosamente, annoiato del meditare a lungo in una, non si perfeziona nè sa operare nulla di perfetto.

12. Il popolo, nelle cui parole cerchiamo il raffronto della natura che parla entro di noi, suol dire d'un uomo dabbene: egli *ha l'idea fissa de' proprj doveri*. Questa è la potenza di tutte le potenze. Il Maine de Biran, confutando la dottrina de'Sensisti francesi, che dicevano solamente passivo l'uomo, cioè soggetto a'sensi ed agl'impulsi loro, e ogni conoscenza e volizione non essere altro che sensazioni trasformate, osservava con fino giudizio, che nel comune linguaggio di Francia si dice: tal passione ne può più di me, cioè più della mia volontà; sicchè dal popolo Francese si riconosce che il nostro *me* o la nostra perso-

nalità vera consiste nella volontà nostra, la quale si lascia vincere dalle passioni, quasi da nemico forestiero. Gl'Italiani dicon lo stesso. Ma, per l'appunto, questo *me*, l'uomo interiore, la nostra volontà può in ogni cosa essere vinta fuorchè in sè stessa, o purchè da sè stessa non s'abbandoni; e, se immaginiamo un infermo per tutta la vita, sempre giacente in letto, sempre inoperoso del corpo, ma sempre fisso in amare i fini alti dell'uomo, egli è potente piucchè un re in trono, perchè ha il regno in sè medesimo, e nessuno glielo può usurpare.

13. Non basta invece, lo so, il proposito interiore all'arti ed alle scienze, ma bisognano condizioni esteriori e ingegno sufficiente; pur tuttavia il proponimento razionale, o l'*idea fissa* che uno ci ha, risulta dall'avere meditato il possibile a conseguirsi, e, allora, combattendo, resistendo, perdurando, si vince. Lo Smiles a' nostri giorni scrisse un libro, egli che lo poteva fare con l'autorità dell'esempio di casa sua e col proprio, a dimostrare come la gagliardia inflessibile della volontà, che mira in un segno e non lo perde mai di vista, potè levare molti uomini da basso stato a grande altezza, e cagionò le invenzioni e scoperte più peregrine. Quell'opera (*Self-help*) ha un titolo che suona così: *aiuta te stesso*, e che venne tradotto nel proverbio d'Italia bellissimo: *aiutati che Dio t'aiuta;* bellissimo dico, perchè significa Dio provvidente e l'uomo lavorante, e che il lavoro reca in atto i disegni della Provvidenza; libro che arricchì l'autore, tanto egli parlò ciò che sentiamo!, e che fu tradotto in ogni lingua di popoli civili. Fra noi

gridano molti: ci vuole ingegno; e certamente, quanto a ingegno, gl'Italiani n'hanno; ma bisogna poi dire: ci vuole volontà, perchè se no l'ingegno della chiave non entra da sè nella toppa e non apre l'uscio. Solo tra uomini neghittosi può farsi ancora la disputa, che sento pur fare, se conti più la natura o lo studio, e rispondo, che la natura conta di più da sè stessa, ma la volontà o lo studio conta più per noi che usiamo l'ingegno naturale con la volontà.

14. Come ne'singoli, così ne'popoli, un'*idea fissa* è la loro eccellenza o potenza. L'Hegel esagerò, quando per necessità panteistiche diceva, che in certi tempi un popolo rappresenta una tale idea, e altro popolo un'altra idea in altri tempi; ma, quanto ad affermare che un'idea fissa, comune ad un popolo intero e proseguita con forte volontà, lo rende potente in sè medesimo e sugli altri popoli, ciò non ha ombra di dubbio. Valga fra gli antichi Roma, fra'moderni l'Inghilterra, in Italia il Piemonte. Roma, che io non voglio assolvere da grand'ingiustizie (ma e qual popolo è innocente?), questo intendimento buono e fermo ebbe, di reggere col diritto i popoli; talchè, dopo i Barbari del Medio Evo, la civiltà rifiorì dove i Romani avevano gettato le radici antiche, nè fuori de'confini loro ripullulò ancora o molto più tardi. L'Inghilterra tenne il pensiero fisso ad una mèta, cioè la sua politica libertà e la potenza in mare, nè divagò in ogni utopia, non mutò leggi essenziali, andò sempre avanti. La nostra Macedonia, il Piemonte, percosso di tempo in tempo dalla Francia, dalla Spagna, dall'Austria, pur mirando sempre alle op-

portunità che gli rendesser possibile l'indipendenza sua propria e di tutti gl'Italiani da servitù straniera, ripetè sempre dop'ogni sventura ciò che l'Azeglio diceva nel cospetto d'Europa: ricominceremo daccapo. Da'popoli, dunque, come dagli uomini segnalati, si seppe, perchè si volle; si volle, perchè si seppe; volendo e sapendo, si potè.

15. Nè diremo che la potenza de'popoli non sempre porge indizio di moralità; giacchè bisogna distinguere la potenza *d'armi* dalla potenza in universale o comprensiva d'ogni civile perfezione, altrimenti l'armi stesse si fiaccano; così, di tutto l'impero delle Russie in Europa e in Asia è più potente il piccolo Belgio, paragonati gli eserciti di terra e di mare con la popolazione, con l'industrie, con gli studj, con le vie, con ogni forma d'attività intellettiva e materiale. Inoltre, dovecchè la guerra privata, cioè il duello, dipende quasi sempre o dal caso o dalla maggiore destrezza e gagliardia, le battaglie de'popoli al contrario ci mostra la storia dipendere per lo più da maggior fortezza d'animi e da più diligenza, operosità e disciplina e arte di guerra, e perciò da minore corruzione: così, paragonata la bestiale corruttela e ferocia de'Barbari con la effemminata corruzione dell'Impero Romano, quella era meno peggio e vinse; vinsero prima i Romani le genti divise fra loro, guerreggianti e tralignate; vinse la Germania i Parigini scettici, femminieri e vani, che ora chiedono l'antiche virtù alle credenze antiche. Poi ancora, va distinto dalle violenze, che sempre si mescolano a'fatti umani, un fine più alto; fine che solo può

rendere fruttuosa e durevole la vittoria, perchè solo risponde a' bisogni del genere umano: così, non senza ingiustizia, nè senza gravissime colpe, fu qualsivoglia grandezza di popoli, non de' Greci, non de' Romani, non degl' Italiani e de' Tedeschi nel Medio Evo, non degl' Inglesi nè de' Francesi nell' età più vicine; ma i grandi effetti vennero cagionati da qualcosa di grande che prevaleva, cioè dall' amore di libertà, dal sentimento della dignità umana, e da un fervore religioso, anche mescolato d' errori; del quale ultimo fatto potremo persuaderci, confrontando la Rivoluzione inglese, tutta citazioni bibliche, con la Rivoluzione francese, tutta citazioni volterriane, quella che dà il *Paradiso Perduto*, questa che dà la *Pulcella d'Orléans*, quella che produsse il regno d' Inghilterra, questa le vicende sanguinose di occupazioni straniere, di repubbliche, di regni, d' imperi, e di guerre civili quasi selvagge.

16. Concludendo, il potere si congiunge al volere per mezzo del sapere, e così è definita la relazione loro: talchè da persuasioni false o passionate o artificiose, dalla fiacchezza, dalla petulanza, dallo scetticismo desolato e beffardo, nasce l' impotenza; e così la relazione fu dimostrata per il suo contrario; ma dimostrata fu direttamente con la potenza che nasce da un fine morale in ogni attività nostra per sublime fissazione del pensiero, validissima in tutte le scienze, nell' arti tutte, in ogni civiltà di popoli gloriosi. Potenza si congiunge a volontà per mezzo di conoscenza: ma che cosa conoscere? Noi stessi principalmente, perchè dobbiam sapere ciò che possiamo e ciò che vogliamo. Anche

a' tempi di Socrate s'urtava ne' Sofisti, ne' Fisici esagerati, e ne' fabbricatori d'utopie. Dicevano i Sofisti alla gioventù greca, *imparate a disputar d' ogni cosa;* dicevano que' Fisici d'allora, studiate solo *i fenomeni* de' sensi o l' apparenze; dicevano i fabbricatori di sistemi, noi vi mostreremo *a priori* come fu fatto il mondo e come va fatto il governo degli uomini e degli Stati. Ma oggi, com' insegnava Socrate allora, dobbiam pregiare noi stessi e la natura umana, e volerne la nobiltà con forte proposito, e ciò non disputiamo, perchè ciò è sicuro; oggi, com' allora, se bello è conoscere la natura de' corpi, bellissimo sapere la nostra morale libertà e usarne a perfezionamento di noi stessi e degli altri; e anch' oggi, se bello è speculare i sistemi, bellissimo raccoglier noi nella coscienza nostra e possedere noi stessi per signoreggiare con la nostra volontà lo spazio ed il tempo.

CAPITOLO XXXIII.

L' esecuzione della volontà.

SOMMARIO.

1. Che cos'è l'atto *umano*. — 2. Riflessione volontaria, — 3. che avvalora i motivi buoni o gli opposti, — 4. e può evitare le considerazioni pericolose e l'occasioni, — 5. e badare a'primi passi, — 6. e formare gli abiti morali. — 7. Atti imperati del sentimento, — 8. e abiti di questo. — 9. Atti imperati — 10. e abito degli affetti. — 11. Atti imperati della immaginazione — 12. e loro abiti. — 13. Libertà degli atti esteriori, e loro ragionevolezza, — 14. urbanità — 15. e decoro. — 16. Quanta relazione passi fra' segni esteriori e l'animo.

1. Come può la volontà recare ad effetto l'ordine de'fini riconosciuto e voluto? Ultima questione sopra le leggi che risguardano le operazioni dell' arte buona. Bisogna determinare cioè, quasi fosse una storia interiore, con che ordine gli atti *umani* dipendano dalla volontà, benchè più volte io abbia dovuto trattare in parte quest' argomento, e quando si vide che la ragione non retta o non guidata da intenzione di *conoscere* il vero non può *riconoscere* le leggi naturali, e quando mostrai che il giudizio erroneo formale non procede da natura dell' intelletto, ma da libero traviamento. E ora poi va esaminato l'ordine intero della

dipendenza. I filosofi e i teologi soglion distinguere l'*atto umano* dall'*atto dell'uomo;* chè *atto dell'uomo* suol chiamarsi quello che deriva dalle potenze animali, e *atto umano* il derivante dalle potenze razionali. Più strettamente, atto dell'uomo è ogni operazione derivata da *necessità di natura*, così dalle potenze animali, come dalle razionali, dove l'atto umano è derivato da *libera volontà;* sicchè, in questo significato più speciale, qualunque atto non libero si dice atto dell'uomo, e qualunque atto libero si dice atto umano. E poichè della volontà fu discorso nell'altro capitolo, qui ristringiamo la significazione degli atti umani *ad ogni effetto di volontaria e libera elezione*, o all'*effettuazione* del giudizio pratico. Tali effetti vanno esaminati dunque nell'intelletto, nel sentimento, negli affetti, nella immaginazione e, per ultimo, negli atti esteriori. L'atto della volontà si chiama *elicito*, gli atti che le stanno soggetti si chiamano *imperati*.

2. Una qualche conoscenza dell'intelletto precede per necessità il voler nostro, giacchè nulla potrebb'essere voluto, se non preconosciuto. Queste conoscenze, che non dipendono dal volere in alcun modo, si chiamano *dirette*. Ma si danno poi le conoscenze *riflesse*, nelle quali l'efficacia della volontà è manifestissima. Di fatto, alla scelta d'un partito da prendersi non bisogna forse che preceda una deliberazione? Or la deliberazione che cosa mai è se non un *riflettere* volontario su' partiti varj, affinchè si conosca il da farsi? Qui pertanto incomincia (nè può recarsi menomamente in dubbio) l'imputabilità buona o cattiva, giac-

chè il *modo di riflettere* dipende dall'*intenzione* della volontà. Di fatto, se l'intenzione della volontà è retta cioè informata dall'amore vivo, sincero, forte, di conoscere il vero e di operare in conformità del conoscimento, allora noi riflettiamo *imparzialmente*, con esame *accurato*, e *quanto bisogni;* ma supponiamo invece che la volontà s'abbandoni agli appetiti, o molto vacilli fra il bene ed il male, o propenda verso di questo, allora la riflessione nostra è *parziale, non accurata, insufficiente: parziale*, perchè guarda più al partito piacevole, che al doveroso; *non accurata*, perchè non entra nell'intimo delle ragioni opposte, non le chiama tutte ad esame, le trascura, ne diminuisce l'importanza; *insufficiente*, perchè non esamina quanto bisogni alla certezza morale, o spesso anzi tronca l'esame con una persuasione fittizia. E badisi che parlo del tempo anteriore alla formazione degli abiti morali; giacchè, formato l'abito della virtù e del vizio, la parzialità di riflettere piuttosto al piacer proprio che al dovere si scorge ne' viziosi con più chiarezza, e l'imparzialità ne' virtuosi di riflettere a ciò che la ragione genuina ci dimostra. Talchè l'*imputabilità interna* del pensare non può negarsi, dipendendo dall'*intenzione* libera (badate, non dico imputabilità esterna); e davvero, chi negasse al pensiero ogn'imputazione, dovrebbe anche negarla sempre agli atti esterni, chè l'operare nasce dal pensare, e ogni uomo tristo potrebbe assolvere sè stesso dicendo, ch'egli opera come pensa e che il pensiero non è buono nè cattivo.

3. Dalla volontà procede quindi un atto riflessivo importantissimo. Quale? L'*avvaloramento de' motivi* che la devon condurre all'ultima risoluzione d'un partito, e poi a formare le consuetudini virtuose o viziose. Questo è un fatto d'esperienza comune, perchè non è forse manifesto che prende più o men forza entro di noi una parte o un'altra, secondo il rifletterci più o meno *intenso e profondo?;* nè possiamo negare perciò che la volontà buona, riflettendo *ben disposta ed efficace* sulle ragioni dell'onestà e della giustizia, non le avvalori dentro di noi, scemando così per contrario l'efficacia degl'impulsi non ragionevoli: nè possiamo impugnare che la volontà non buona, riflettendo mal disposta e passionata sugl'impulsi che incitano l'animo a fini non ordinati, non dia loro più vigore, indebolendo l'efficacia della ragione. La volontà non può essere sforzata; ma quel suo libero attizzare o smorzare le ragioni e gli eccitamenti porta l'effetto, che, o per la chiarezza e vivezza delle ragioni stesse la volontà più facilmente può risolversi e operare, o per l'effervescenza degli stimoli fomentati essa più a fatica li vince, e più facilmente s'abbandona. Quindi, pur nell'ordine naturale, o senza toccare gli argomenti della Religione positiva, vediamo la suprema necessità d'ingagliardire con la potenza di Dio la libera potenza del nostro volere; giacchè, il titolo delle leggi naturali essendo divino, bisogna che l'animo si volga intensamente a questa interiore autorità e ne pigli fortezza, come dal termine superiore d'ogni attinenza morale.

4. Tutta l'arte perciò della vita sta nell'accrescere più e più di numero e di forze i motivi della volontà buona, e nello scemare i contrarj. Quando sappiamo il male di certi atti e pensieri, la dipendenza della riflessione dal nostro volere si scorge in questo, che la possiamo e talvolta la dobbiamo ritirare affatto da considerare quegli atti e pensieri, senza direttamente opporsi alla loro erroneità e malizia, e volgendo l'animo ad altro. Ciò accade in due casi massimamente, ne' dubbj pertinaci e già conosciuti non buoni, e nelle materie del senso. Giacchè, per esempio, quando uomini di coscienza scrupolosa, meticolosa, pusillanime, hanno per la ragione propria o per l'altrui ragionevole autorità conosciuto che i lor dubbj non hanno *ragionevolezza*, conviene risolversi a non più confutarli o esaminarli, ma piuttosto ad allontanarne il pensiero; altrimenti, se la riflessione vi torna sopra, i dubbj ripigliano potenza e diventano fissi, e la volontà più difficilmente li soggioga. Similmente, quando alla certezza di essenziali dottrine come di Dio creatore, abbiamo ragioni evidenti, se accadesse poi che la malagevolezza del comprendere certi quesiti perturbasse le menti per modo da sentirci spingere ad assurde negazioni, allora possiamo e dobbiamo cessar dall'esame, aspettando tempi di quiete, o per isciogliere le obbiezioni, o per dimostrarle non solubili, distinto il misterioso dal non razionale, giacchè la verità non può mai contraddire la verità. Quanto alle materie del senso, già è aforismo de' Moralisti: vince chi fugge; perchè, mettendosi a considerare gli allettamenti, già è un più sentirli e, a toglierne la potenza, è necessario non pensarvi e chiamar la mente

altrove. Da ciò proviene la sapienza del precetto naturale e religioso: *fuggi l' occasioni prossime;* perchè, mettendovisi da noi stessi, ciò dimostra la volontà inclinata.

5. Onde la sovranità dell' arbitrio umano si chiarisce dal tenere su' *primi atti nostri* vigilante la riflessione. Il fatto è ammirabile, quantunque noto universalmente. Gli uomini probi stanno attenti con la loro riflessione ad evitare i primi passi che conducono al compimento di cose non degne, od a fare invece i primi passi che conducono al compimento della virtù; giacchè un primo condiscendere al proprio piacere, già è rendere più intenso il desiderio, più difficile rinunziarne la piacevolezza, più arduo sostenere la fatica e il dolore di vincerlo, più inclinata poi ad abbandonarsi la volontà; e invece, un primo superare i motivi non ordinati è già un indebolirne l' impulso, un esercizio di resistenza e di vittoria e, spesso, è allontanare dall' anima ogni combattimento. E ciò è agevole in principio. Di qui s' originarono i detti comuni, *va guardato a' primi passi*, o *bisogna opporsi a' principj* (*principiis obsta*). E anche s' origina di qui la persuasione comune, che quando gli uomini onesti o le donne intemerate non badassero a' fatti minori, rovinerebbero in molto maggiori, come dalle premesse nella conseguenza, mutando la vita onorata in una infame.

6. La ripetizione, dunque, degli atti riflessivi produce l' abito della riflessione morale; abito ch' è ragionevole o no, secondochè ci avvezziamo a consi-

derare o l' ordine de' fini o la piacevolezza de' nostri desiderj. E ancora, dall' abito riflessivo prendon vita gli abiti morali tutti, giacchè l' avvezzarsi a ripetere gli atti delle potenze a buon fine od a cattivo dipende dall' essere avvezzi a *riconoscere* amorosamente la verità o a *disconoscerla.* Così per l' abitudini la volontà è la più potente cosa del mondo e la più impotente. Quando la più potente? Nelle abitudini ordinate o razionali, perchè allora la volontà stessa, come razionale appetito, ha preso facilità e fortezza in governare ad un fine retto le potenze tutte dell' uomo. Quando la più impotente? Nelle abitudini disordinate o non razionali, perchè allora gli appetiti particolari menano irrazionalmente l' uomo, la volontà si è abbandonata e serve a questi e, avvezzatasi a non contraddire, s' invigoriscono quelli smisuratamente, sembrandoci come impossibile di mutare consuetudini, che diventan quasi una seconda natura. Ma, d'altra parte, l'abito buono ed il cattivo è fattura della *volontà* libera, che *cagionò* la ripetizione degli atti, e l'abito perciò è imputabile ad essa e n' aggrava quindi l' imputabilità; e, quantunque difficilissimo, non è impossibile a mutarsi, perchè il riflettere a' motivi opposti e l' avvalorarne l' efficacia dipende dalla volontà stessa.

7. Dopo gli atti imperati dalla riflessione, scendiamo agli atti del sentimento. Essere *in qualche modo imperati* ancor questi, è certissimo. *In qualche modo, non in ogni modo:* e che significa ciò? Significa, che le sensazioni e percezioni del sentimento animale, quando i sensi hanno davanti a sè gli oggetti

proprj, non soggiacciono all'impero della volontà, perchè allora succede necessariamente l'effetto delle relazioni sensibili; come, avendo aperti gli occhi alla luce, non possiamo non vederla: significa poi, che i sentimenti spirituali, quando un pensiero sta nell'animo e che vi badiamo, non soggiacciono neppur'essi alla volontà nostra, essendo effetti del pensiero e dell'attenzione; come, pensando profondamente a cose di scienza o di patria, di famiglia o di religione, non possiamo non provare sentimenti analoghi: ma poi, volgere o no il senso agli oggetti, e tenerlo fisamente in essi o rimoverlo, ciò dipende dalla volontà senz'alcun dubbio, come lo sguardo; e dipende ancora il chiamare o no nell'anima pensieri che svegliano certi sentimenti razionali e morali, e più o meno raccoglierviși ed eccitare il sentimento, come pensare a'beni e a'mali della patria per la vivezza de'sentimenti cittadini, e pensare alle origini divine dell'uomo ed all'immortalità per la vivezza de'sentimenti religiosi. Paragoniamo i cupidi occhi d'un'Aspasia co'verecondi d'una matrona, o i profumi d'un gabinetto elegante con la grazia severa d'un salotto domestico, e saremo persuasi (quando bisognasse) del dominare la volontà sopra i nostri sensi. Avverto poi, che l'uso de'sensi non lo considero qui nel compimento dell'atto morale, o com'atto esteriore che compisce il decreto della volontà buona o cattiva; sì come preparazione, ammannendo alla fantasia immagini ed alla volontà impulsi per la libera scelta del bene o del male, a quel modo che preparano generazioni adultere i disegnatori delle nudità meretricie.

8. Or gli atti ripetuti del senso esteriore o del sentimento interiore forman gli abiti, come il ritegno degli sguardi sì amabile nella gioventù e la dolce compassione degli altrui dolori, o invece la sfrenatezza del guardare o la durezza del compatire. Ricordiamoci che tutta l' arte morale sta in aumentare l' efficacia degl'impulsi bene ordinati, e diminuire i contrarj. Or quando i sensi del corpo prendon l'abito ad avere d'ogni parte incitamenti, l' effetto pernicioso è doppio: l' uno, che la ragione o non acquista o perde l' abito proprio di raccogliersi nella coscienza e di considerare i fini dell' uomo; l' altro, che la volontà o non acquista o perde l' abito di far soprastare le cose razionali alle sensuali e più e più s' indebolisce, quanto più si corroborano viceversa gli attraimenti della parte animalesca. Nè questo vuol dire un vivere da cenobiti, non buono per tutti; ma semplicemente che bisogna disciplinare sè stessi a non lasciar perturbare dal senso la ragione; tantochè il piacere di quello si misuri col criterio di questa. Rispetto a' sentimenti razionali, unica via di conseguirne la vivezza è l' assuefarsi a pensarvi: come non può compatire altrui chi fugge da mirare ogn' infortunio, scusandosi con la tenerezza del proprio cuore; indurito anzi, perchè repugna da piangere con chi piange. Però l' educazione che dobbiamo dare a noi stessi ed agli altri è, rinnovare spesso i pensieri e mirare spesso gli oggetti, donde più s' affina e si profonda e si rende abituale la vivezza de' sentimenti buoni, come il sentimento della nobiltà umana e la religiosità.

9. Ciò della riflessione e de' sentimenti: or vedia-

mo degli affetti che nascono da questi; come il desiderio di giovare altrui nasce dal sentimento di compassione, o come l'appetito di cose visibili nasce nell'animo dalla loro piacevolezza. Gli affetti ancora son capaci d'imputabilità o d'essere *atti umani;* com'apparisce pensando all'imputabilità della riflessione che avviva i sentimenti, e all'imputabilità de' sentimenti che generano gli affetti. Tuttavia co' Moralisti bisogna distinguere gli atti *primi* dell'affetto dagli atti *secondi.* All'occasione che i varj oggetti delle facoltà nostre ci vengono innanzi, si desta il vario affetto per essi nell'anima; e la moltiplicità e varietà degli affetti non ha, nel destarsi loro, regola di ragione, giacchè deriva dal fortuito presentarsi di cose esteriori o da parole che altri ci dica, o da un accompagnarsi d'idee per legge d'analogia e di contrarietà, e simili; ma la potenza, che liberamente ordina questo moltiplice e diverso appetire dell'anima, è la volontà, perch'essa li disapprova o approva, gli accoglie tutti o in parte, li contempera o li rinvigorisce, riducendoli per tal modo a unità o armonia di ragione, come i ruscelli d'acqua scendenti da' monti e da' colli s'unificano nella fiumana che li porta verso il mare. Or dunque, i moti *primo-primi,* cioè *primissimi* (non *primi* soltanto in una serie ridestata), son quelle accensioni d'affetto precedenti ad ogni volontà; e queste, venendo da natura, come una súbita ira contro l'ingiuriatore, non possiamo chiamare atti umani, ossia imperati dalla volontà stessa: bensì, atto umano è o imperato qualunque atto secondo, appena la volontaria riflessione può pensare alla cosa desiderata o appetita, e consentirvi o dissen-

tirne; come, l'onesto uomo, appena l'ira prorompe in lui ad un'offesa ch'egli patisce, vi ripensa sopra, e, condannando col giudizio l'ingiustizia sofferta, s'astiene dal punirla con legge d'autorità propria e dall'odiare l'offensore che, ingiusto per colpa propria, non può cessare d'esser uomo per natura.

10. Quindi si forma l'abito degli affetti per consentimento di volontà, e che viceversa riesce sulla volontà efficacissimo. Dico che si forma per consentimento; giacchè, quantunque tiriamo da natura la varia disposizione verso alcuni affetti, piuttostochè verso altri, ed a più o meno sentirne la possanza, nondimeno l'abito dell'amare una cosa od un'altra presuppone ripetimento d'atti, e questo presuppone raccoglimenti di pensiero in quell'oggetto, e il raccogliersi è un *volontariamente ripensarvi.* Ma dicevo che l'abito stesso riesce poi sulla volontà efficacissimo; conseguenza che si scorge in tre fatti principali. *Primo*, che per la vigoria degli affetti onesti la volontà più facilmente governa la riflessione a giudicare d'ogni cosa in modo sincero, mentrechè per l'abito di passioni non ordinate la volontà piega il giudizio a libito dell'appetito; così, de' figliuoli nostri troppo amati, non vediamo che i pregj, e de' figliuoli altrui più i difetti: *secondo*, che, maturi nell'abito d'affetti onesti, siamo richiamati da esso, pur quand'una passione ci vince, a migliori pensieri prestamente, o invece, se inveterato è l'abito d'affetti non giusti, la passione, quando un moto di bontà ci piega verso il bene, tosto ci distrae; così, gli uomini buoni si pentono presto dell'ira o gli

ottimi son quasi cavalieri che la tengono in freno, mentre l'animo vendicativo non ascolta punto i sensi d'umanità, destati entro di lui nell'atto del vendicarsi: *terzo*, che per cadere dall'abito de'buoni affetti ne'cattivi del senso e dell'orgoglio, ci avverte la coscienza dipender solo dall'*abbandonarvisi* la volontà, dovecchè, per salire dall'abito del senso e dell'orgoglio ad affetti migliori, sentiamo richiedersi, non un atto negativo di volontà solamente, sì un atto positivo che vinca impedimenti stranieri, cioè il sensuale appetito e la superbia.

11. Così la riflessione, il sentimento e l'affetto hann'atti imperati dalla volontà. Vediamo la immaginazione. Risveglia e conserva i sentimenti tutti dell'animo questa potenza, tanto i fantasmi del senso animale (onde si chiama fantasia), quanto i sentimenti razionali e morali, e però anche il sentimento degli affetti già provati. Certo, molti atti della immaginazione non dipendono da volontà, sì da natura, giacchè il ripresentarsi di nuovo le sensibili apparenze degli oggetti esteriori o de'fatti interiori non è sempre libero; come non è libero a noi, girando gli occhi a'cipressi del camposanto patrio, non rivedere in fantasia la immagine paterna e il sorriso della madre. Pure, gli atti dell'immaginativa diventano *umani* od *imputabili*, se dipendenti da libera volontà, il che può succedere in quattro modi. Quando liberamente vaghiamo co'sensi, non è forse libero, almeno in causa, il risvegliarsi di fantasie, corrispondenti alle loro sensazioni?; tantochè, in siffatto significato, liberi sono talvolta i sogni stessi. Ecco adunque il primo modo; cioè

la libertà dell' immaginazione per l' uso libero de' sentimenti e interni ed esterni. Quando cerchiamo di risvegliare i fantasmi o le immagini d' ogni maniera, non è libero forse ciò?; come gli uomini tristi che svegliano in cuore le fantasie del passato, affinchè in loro sopravviva il desiderio e la colpa, o come i buoni che le richiamano invece a pentimento ed a rinnovamento. Ecco adunque il secondo modo; cioè la libertà dell' immaginazione per voluta presenza d' immagini. E se noi, svegliatasi non volontariamente una fantasia, vi teniamo volontariamente il pensiero, non è forse ciò libero ancora? Ed è il terzo modo. E l' ultimo è, quando ci fingiamo un fantasma per compiacervisi, o a buon fine od a cattivo.

12. Talchè, sottoposta così alla volontà, l' immaginazione prende abiti varj e imputabili, e da loro procede in gran parte la vita morale dell' uomo e la sua felicità o infelicità; perchè la riflessione, mossa da volontà buona, si volge lietamente ad immagini di pura bellezza e di benigno affetto, nelle quali la mente si rallegra e si riposa, e il volere nostro ne piglia incitamento alla virtù. Nè questo accade solo per la moralità del vivere più comune, sì per la universale moralità d' ogni scienza e d' ogni arte; come dallo splendore d' alte immagini riceve aiuto la Filosofia che specula i destini dello spirito; come la Fisica del Newton e del Keplero e di Galileo, credenti a Dio e all' ordine razionale dell' universo; come l' arte bella che, disegnando, musicando, poetando, ritrae immaginativamente le perfezioni della verità e del bene; o

come l'arti utili, a cui l'immaginare ciò ch'è bello e buono porge alacrità per inventare benefizj nuovi al bisogno degli uomini. Ma, viceversa, la sensualità, la superstizione, la paura, l'efferatezza de' costumi e la codardia, tolgono alimento da brutti fantasmi che, divenuti consuetudine per giudizio libero, poi diventan padroni del giudizio stesso e lo scompigliano fieramente.

13. Non solo la riflessione, il sentimento, l'affetto, l'immaginazione hanno atti *imperati*, sì anche l'opera esterna, di cui ci resta da parlare. Siamo consapevoli, che secondo abbiam deliberato entro di noi, così operiamo con atti esterni. La cosa è chiara da sè stessa, nè occorrono altre parole su ciò. Vedasi piuttosto che qualità riceve l'atto esteriore dalla libera riflessione, dagli affetti e dalla signoria del nostro volere. Come il poeta e il disegnatore o il musico imprime nelle parole, ne' segni visibili e nel suono lo stile, così negli atti esteriori della vita umana tutte le facoltà nostre, che costituiscono la vita morale interna, suggellano l'effigie propria e v'imprimono (direi) lo stile di sè stesse; lo stile del buono, com'avvi lo stile del bello: mentre dal disordine delle facoltà morali si disordina la vita esteriore, che dicesi brutta perchè cattiva, come vizioso e cattivo perchè brutto, si dice lo stile imperfetto nella musica, nella poesia e nel disegno. Però dalla ragione retta l'operare degli atti esterni prende *ragionevolezza;* e accennerò solamente un fatto essenzialissimo. Siccome la verità, che splende nell'intelletto, è misura delle nostre operazioni, e sic-

come l'operazioni stesse avvengono nel tempo, così la razionalità del vivere umano si rileva segnatamente dall'usare del tempo con operosità e con ordine; a quel modo che nella musica, non l'orecchio ci costringe a'tempi, che più lunghi o corti non offendono l'udito, ma è l'intelletto; e come nel disegno ci costringe l'intelletto alle proporzioni che somigliano i tempi della musica, e nelle poesie ci costringe a'metri; così tempo musicale, proporzione di disegno, metro di poesia è la razionalità del vivere buono esteriore. Buon'uso del tempo dà segno infallibile perciò d'uomini viventi con misura di ragione; ma spreco del tempo è segno di gente disordinata, infingarda e corrotta.

14. Dagli affetti morali s'imprime negli atti esteriori l'amorevolezza, perchè tutte le virtù si riducono all'amore ben'ordinato. Come nell'eloquenza il discorso persuasivo che parli al cuore, viene dal cuore, così dall'amorevolezza nasce l'*urbanità,* ch'è l'abito di manifestare affetto, e quindi rispetto: un rispetto anche tra' più familiari, come da padre a figliuolo, e da marito a moglie, giacchè pur quando castighiamo i figliuoli, la ragionevolezza del castigo mostra l'animo che rispetta la loro natura, e fra'coniugi buoni la domestichezza non toglie mai la riverenza del pudore e della virtù. L'urbanità pertanto è *bellezza di conversare umano,* perchè conduce gli uomini alla concordia, e può somigliarsi alle radici che tengono ferma la terra de'poggj e, a sradicarle, il poggio si scoscende. Non basta fare il bene, bisogna farlo bene; non basta esser giusti, bisogna il condimento della grazia nella

giustizia; talchè urbanità è finitezza di virtù, e rifulge per benevolenza di cuore, come l'amore brilla negli occhi. L'urbanità ebbe il suo codice che si chiamò *Galateo.* I Sensisti restrinsero alla seguente ogni regola: *evitare ciò che sveglia spiacevoli sentimenti, e procurare gli opposti:* e va bene; ma la regola principale sta molto più alto: *sentire nell'anima un rispetto affettuoso,* e *farlo conoscere,* acciocchè, rispettandosi fra loro, gli uomini s'ingegnin d'essere più rispettabili. L'urbanità è civiltà vera tra il manierato e lo smanierato, è il gentilmente manieroso, è la grazia del cuore negli atti e nelle parole. Può tralignare bensì: cerimoniosa e fastosa dopo il Cinquecento, manierata e sdolcinata nel secolo passato e ne'principj di questo; pure, la sgarbatezza che dà segno di spregio, corrompe gli animi e gl'imbarbarisce.

15. Infine gli atti esteriori prendono dalla signoria del volere che li governa, la maestà del *decoro;* perchè, come la volontà è ferma nell'amore del bene, così l'aspetto dell'uomo e i suoi moti e le sue parole ritraggono questa signorile dignità dell'animo, non mai disforme da sè stesso. Il decoro, sì nell'arte del Bello, sì nell'arte del Buono, val quanto convenienza, decenza, o armonia d'ogni atto ad un fine; però è anche verecondia, od un vergognarsi di tutto ciò che apparisca fuor di ragione, quasi un segnale di natura umana o di servitù, e Dante lo significò mirabilmente in que' versi:

> O dignitosa coscïenza e netta,
> Come t'è picciol fallo amaro morso!

Generato dalla virtù, il decoro alla sua volta n'è generatore; perchè la temenza di perdere dignità negli occhi altrui, ci rende più cauti a raffrenare le passioni ed a serbare incontaminata la vita, molto più che l'abito della decenza fa timorosi d'arrossire anche agli occhi proprj; e chi senta profondo la formosità del decoro, pur senz' altri accusatori ha in abominio qualunque viltà.

16. Terminando, gli atti umani, come imperati dall' atto elicito della volontà, consistono: primo, nella libera riflessione che riconosce o disconosce la verità, invigorisce o indebolisce i motivi della volontà buona, e forma gli abiti morali; secondo, ne' sentimenti che appartengono al corpo ed all' animo, e che incitati dalla riflessione, divengono volontarj e abituali; terzo, negli affetti che rampollano da' sentimenti volontarj; quarto, nell' immaginazioni procurate o approvate; quinto e ultimo, negli atti esteriori che dalla ragione prendono la ragionevolezza, dagli affetti l' urbanità, e dalla libera signoria dell' animo il decoro. Singolare, nuovo in gran parte, tornerebbe il riscontro de' segni esterni con la vita morale interna, pur nelle menome cose: il carattere (per esempio) o la mano di scritto, allorchè i Comuni d' Italia fiorivano, è di lettera chiara e ben formata, spesso elegante, come può vedersi ne' manoscritti di san Tommaso e del Petrarca; dal Quattrocento in giù, poi nel Cinquecento, nel Secento piucchè mai, la lettera si guasta, è confusa, indeterminata, come gl' Italiani che moralmente declinavano; nel Settecento poi migliora, prendendo alcun

che del tosto e del tardo; ma nell'Ottocento e oggi è smilza e mercantile: pel vestire poi, *gens togata* la Romana, i lucchi del Fiorentino, i pennacchi e gli sgonfi alla Spagnolesca, il perdere fogge lor proprie gl'Italiani, quando perderono la propria signoria, le vesti sgraziate dell'età nostra, tutto ciò paragoniamolo con la storia ed è gran parte di storia. Così, dalle piccole alle grandi, l'opere di fuori mostran l'animo di dentro, da un carattere di scrittura fino alla cupola del Brunelleschi. E in questa guisa ho terminato di esaminare le leggi che riguardano le operazioni morali, cioè il riconoscimento de' fini ordinati, la loro volontà e l'effettuazione; riconoscimento dell'ordine che impone la libera sudditanza de' doveri, solleva l'animo all'eroismo, produce la libertà e l'autorità, la eguaglianza e la graduazione, la fratellanza e la paternità ne' diritti, e conferma sè stesso col sentimento di contentezza interna o di amore rispettoso, compiuta nella vita immortale; ordine poi, del quale ci dà regola immediata la morale coscienza, espressione viva e persuasione l'eloquenza, e nel volere il quale consiste la potenza dell'uomo e l'ordine di tutti gli atti umani.

LIBRO QUARTO.

ARTI SPECIALI DEL BENE.

CAPITOLO XXXIV.

Ordine fra l'arti speciali del Bene.

SOMMARIO.

1. Quesito ultimo nella dottrina del Bene. — 2. Come per la loro differente materia si distinguano l'arti speciali del Bene. — 3. Arti del dovere, del diritto e delle sanzioni, — 4. e come si definiscono; — 5. e indi apparisce l'idea che le dirige; — 6. e com' esse facciano un' arte unica essenzialmente. — 7. Apparisce ancora che cosa si avrà da discorrere intorno all' arte meritoria, — 8. e alla giuridica, e alla soddisfattoria. — 9. La successione di perfezionamento nelle tre arti morali vien determinata da una legge comune a tutte l' arti ed alla natura; — 10. e per detta legge l' abito de' doveri si svolge innanzi, succede l' arte de' diritti, e infine l' arte delle sanzioni; — 11. come si vede altresì nelle Società civili, ove l' ordin giuridico si perfezionò dopo i governi patriarcali; — 12. e nell' ordine giuridico poi la proporzione delle sanzioni è tuttora molto disputata. — 13. Le tre arti s' aiutano fra loro co' loro perfezionamenti; e vediamo ciò nell' arte meritoria, — 14. nella giuridica, — 15. e nella soddisfattoria o retributiva. — 16. Corrispondenza fra l' arti del Bene e l' arti del Bello, e come le tre arti morali formino l' incivilimento.

1. Sull'arte del Bene mi proposi quattro ricerche, congiunte fra loro, cioè l'idea universale del Bene stesso e dell'arte sua, il criterio per giudicarne, le leggi che ne governano tutte le operazioni, e per ultimo le leggi

che reggono l'arti del Bene particolari. Vedemmo, che ordine di fini amato è il Bene, e, come oggetto della virtù, è ordine di fini riconosciuto, voluto ed effettuato; sicchè per giudicare quest'ordine di fini è criterio l'evidenza dell'ordine di verità in sè stesso e ne'contrassegni universali del sentimento e del consentimento: dal quale criterio procedono le leggi del riconoscimento, dell'assentire volontario e dell'effettuazione, ossia leggi di verità e però d'armonia fra idea e realtà, fra spirito e corpo, fra uomo e società umana, fra la Natura e Dio, fra l'atto ch'eseguisce, la volontà che determina, e la ragione retta che dirige. Resta soltanto la quarta o ultima ricerca sull'arti particolari del Bene. Principierò da esaminare com'esse si distinguano e si succedano fra loro e si aiutino.

2. Come verificare la differenza fra le dette arti e qual sia? Necessariamente non può darsi altra regola che quella per distinguere l'arti del vero e l'arti del bello, cioè le *diverse relazioni che le diverse arti hanno con la loro materia;* perchè questa nell'arte del Vero determina la varietà de'metodi, nell'arte del Bello la varietà delle forme immaginative, e nell'arte del Buono la varietà specifica degli atti morali. Nell'arte logica non sappiamo noi che l'attinenza del pensiero con un soggetto meramente ideale importa metodi puramente raziocinativi, come nella matematica pura; e, viceversa, che i fatti d'esperienza interiore o esteriore voglion metodi sperimentali e induttivi? Nell'arte bella, poi, è noto che la materia esteriore della poesia, cioè la parola, determina le relazioni dell'intelletto e della fan-

tasia con la materia interiore, cioè con l'umana coscienza immaginosamente rappresentata; e, viceversa, il disegno fa sì che l'arti disegnatrici rappresentino direttamente le cose visibili e la figura umana; o, invece, per la natura de'suoni, la musica ci rappresenta l'esaltazione del sentimento indefinito. Così accade pure nell'arti morali. Vedemmo che il Bene morale si distingue nel *dovere*, nel *diritto* e nella *sanzione* loro; perchè, consistendo la legge morale nel rispetto de'fini, la morale necessità di questo rispetto è il dovere, l'esigenza morale del rispetto è il diritto, il sentimento poi del rispetto stesso è la felicità o sanzione; talchè, per esempio, *dobbiamo* rispettare la natura umana in noi stessi e negli altri, perch'essa merita o *esige* riverenza, e da quest'ordine della volontà nasce l'armonioso sentimento d'essere ordinati, ossia la coscienza dell'affetto e della pace. Indi procedono, per diversità di materia, tre arti morali.

3. Di fatto, materia de'doveri, o ciò su cui cade l'abito de'doveri, acquistato dalla volontà, è la volontà stessa, che bisogna si eserciti a coordinare sè medesima o le proprie intenzioni all'ordine degli oggetti o de'fini. Com'ho detto altra volta, checchè sia degli effetti esteriori o interiori, l'obbligo morale si compisce nella volontà che assente all'ordine de'fini conosciuti e lo ama. È dunque una materia intrinseca totalmente all'uomo e alla volontà umana; e però l'arte o abito de'doveri rassomiglia, fra'metodi, a quello d'osservazione interna e, fra l'arti del bello, alla poesia. L'arte de'doveri può dunque chiamarsi arte *meritoria*, per-

chè dal dovere adempito nasce l'impulazione o il merito. Materia de' diritti, o ciò su cui cade l'abito de' diritti, sono immediatamente gli atti esteriori, perchè, quanto agli atti interiori, purchè non vogliamo niente d'opposto all'ordine de' doveri, ogni atto volontario è lecito, nè richiede perciò arte diversa da quella de' doveri stessi; ma, quanto agli atti esteriori, le loro modalità è necessario che vengano determinate dal consorzio umano, affinchè gli uomini non s'offendan tra loro e possano conseguire insieme la sicurezza e il proprio perfezionamento. È dunque una materia estrinseca; e però l'arte o l'abito de' diritti rassomiglia, fra' metodi, a quello d'osservazione esterna e alle matematiche applicate e, fra l'arti del bello, all'arti del disegno. L'arte de' diritti può dunque chiamarsi arte *giuridica*, perchè determinata da leggi della società umana. Materia delle sanzioni, o ciò su cui cade l'arte o l'abito delle sanzioni, è tutto il sentimento umano, cioè dall' una parte il sentimento interno, come la tranquillità dell'animo, la compiacenza del buon nome o simili, e dall' altra parte il senso esterno, come le pene ch' affliggono il corpo. È dunque una materia sensibile; e però l' arte o abito delle sanzioni rassomiglia, fra' metodi, al persuasivo, cioè a quello richiesto dall' eloquenza che opera sul sentimento, dopo avere convinto l' intelletto, e, fra l'arti del bello, alla musica. L' arte delle sanzioni può dunque chiamarsi arte *appagativa* o *soddisfattoria*, che altri con vocabolo greco han detta *eudemonologica;* perchè il sentimento dell' ordine morale appaga l'animo nostro. E anche potrà chiamarsi *retributiva*, perchè retribuisce premio e pena secondo i meriti; talchè per

un lato segue all'arte meritoria o de' doveri con la sanzione interna principalmente, per un altro all'arte giuridica de' diritti principalmente con la sanzione esterna.

4. Vi ha dunque tre arti morali, la *meritoria* o de' doveri, la *giuridica* o de' diritti, la *soddisfattoria* o delle sanzioni; arti distinte per la loro materia, ch'è il volere stesso nella meritoria, gli atti socievoli nella giuridica e il sentimento nella soddisfattoria. Come definiremo, perciò, queste tre arti morali? Bisogna ricordarci, che il dovere risguarda il fine umano in sè stesso, cioè il pregio degli oggetti che dobbiamo rispettare; onde l'arte meritoria si definisce è: *abito di conformare la volontà con l'ordine de' fini.* E ricordiamo poi, che il diritto, nell'estrinseche sue relazioni, risguarda i mezzi per conseguire i fini umani; onde l'arte giuridica è: *abito di coordinare i mezzi esteriori col fine dell'uomo.* La sanzione risguarda il riposo nel fine o l'appagamento, e indi l'arte soddisfattoria è: *abito d'appagamento ne' fini umani.* Per quest'ultima si noti che ciò va bene anco pensandola com'arte *retributiva* o de' premj e delle pene; giacchè fine de' primi è di dare un sentimento di soddisfazione a' meriti, e le seconde poi, mentre col dolore avvisano che la volontà traviò dal fine suo nè meritò dunque il riposo, danno al colpevole un incitamento di riordinarsi, o, comunque, alla società degli uomini un sentimento di sicurezza nel vivere consociato. Si può domandare perchè io non abbia posta fra l'arti morali la virtù eroica. Rispondo che, salvo la legge determinativa de' principj e del fine, ricevuta dal dovere, l'eroismo non va sottoposto ad altre

leggi, e che procede da liberissimo affetto dell'anima; e però, se facessi un trattato particolare, allora sarebbe da specificarsi che l'abito degli atti eroici s'acquista mirando sempre all'ottimo in ogni cosa, e che, non essendo gli uomini obbligati necessariamente a vita eroica, molti generosi, che se la propongono, rendon liberamente sè obbligati ad essa, come vediamo nell'ordine de'fini religiosi chi professa gli eroismi della carità, e nell'ordine de' fini civili chi professa, per esempio, gli eroismi del valore guerresco, e può citarsi la *Compagnia della Morte* alla battaglia di Legnago; ma tutto ciò non sembra entrare, ove si discorrono le leggi necessarie dell'arti morali.

5. Definire non è altro che esprimere l'idea essenziale d'una cosa, e però definizione dell'arte è la loro idea. L'idea, per la quale conosciamo la natura d'un oggetto, diviene l'esempio degli atti umani a quell'oggetto, come l'idea dell'uomo si fa esempio nostro a onorare la nostra natura negli altri ed in noi; e però l'idea dell'arti morali, palesando la natura loro, diventa esemplare all'esercizio dell'arti stesse. Così, la poesia essendo arte rappresentativa dell'uomo interiore, l'idea sua conduce i poeti a immaginare ciò che è l'uomo e ciò che dev'essere, o la sua perfezione; così pure, l'arti disegnatrici essendo rappresentative del mondo visibile, l'idea loro conduce gli artisti secondo il vario rispetto delle visibili apparenze; e, infine, la musica rappresentando l'esaltazione del sentimento, l'idea sua conduce il musico a dare immagine, quanto si può perfetta, del sentimento stesso.

Quale sarà pertanto l'idea esemplare all'arte *meritoria?* Poich'essa consiste nell'abito di coordinare la volontà con l'ordine de' fini, segno ideale suo è dunque di render più e più perfetta la volontà in questo coordinamento. Qual sarà poi l'idea esemplare all'arte *giuridica?* Poich'essa consiste nell'abito di coordinare i mezzi esteriori col fine dell'uomo, la dirige l'idea di effettuare più e più il coordinamento de'mezzi esteriori con la natura umana. Quale, per ultimo, l'idea esemplare all'arte *soddisfattoria?* Poichè l'abito d'appagamento ne' fini umani è quest'arte, la guiderà l'idea di più e più coordinare il sentimento umano con l'ordine morale, cioè col meritorio e col giuridico: e di fatti, se non miriamo dentro di noi a sì stupenda equazione, l'animo, cercando consolazioni fuori di ciò ch'è in potere nostro e affliggendosi soverchiamente se manchi ciò che non è in potere di noi, sta sempre agitato; come, altresì, se l'arte giuridica non miri all'equazione stessa, premj e pene contraddicon l'ordine morale, nè conseguiamo quindi la pubblica sicurezza. Così tutta l'arte morale può paragonarsi al musico eccellente: perchè l'arte de'doveri compone l'uomo interiore, come per l'armonia de'suoni si cerca d'armonizzare gli animi; e l'arte giuridica va contemperando le azioni esterne de' cittadini, come si temprano al giusto le corde o le canne degli strumenti; e l'arte delle sanzioni appaga con l'ordine il sentimento umano, come dall'armonia nasce il diletto.

6. Indi rileviamo che tutte quest'arti, per le loro inseparabili attinenze, formano unità o un'arte unica.

Primeggia certamente l'arte de' doveri, come il capo sull'altre membra, giacchè proprio essa risguarda il fine in sè stesso, cioè l'ordine della volontà nell'ordine degli oggetti. E poichè l'ordine degli oggetti è legge, che prende autorità da un titolo divino, accade che nell'abito de' doveri sentiamo, quanto più l'abito si connatura entro di noi, un'intima tendenza o quasi attrazione, più e più vigorosa verso l'Infinito: e allora, come diciamo immenso il mare, e poi ci accorgiamo che il mare ha breve spazio e la comprensione dell'animo lo vince, o come diciamo immenso l'irradiare del sole, e poi ci accorgiamo che breve spazio ha il sistema solare, vinto dalla comprensione dell'anima, e se consideriamo l'universo in mente, ci accorgiamo che i limiti di questo potrebbero esser compresi dal pensiero ed essere vinti dal pensiero e che però al mondo corporeo sopravanza di *capacità* l'anima nostra, sicchè gli diamo un'immagine d' infinito per l'Infinito che ci sta misteriosamente dinanzi all'intelletto, e da quello l'anima è vinta e ama d'esser vinta; così, tutte queste recondite grandezze dell'uomo vengono più vivamente palesate nella coscienza, quando il sublime affetto de' doveri, radicato dagli abiti morali, porta noi verso il Bene che sopravanza tutti que' beni, a cui l'immaginazione umana dà immagine d'infinità. Dall'arcano e altissimo segno procede quel misto di letizia e di mestizia, infuso negli animi virtuosi: e però, allegrezza sola fa dissipamento, che corrompe l'uomo e i popoli; mestizia sola fa tetraggine, che chiude i cuori; ma letizia mesta è affettuoso raccoglimento, che fa grandeggiare ogni

virtù. Dall'abito de' doveri, dunque, dipende il giuridico; perchè, quantunque il fine immediato di questo si ristringa nelle relazioni esteriori, tuttavia il fine ultimo consiste nell'ordinare l'uomo pe' mezzi esteriori al fine di sua natura; nè, perciò, alcun popolo mai credè cosa materiale o incolpevole l'ingiustizia de' Tribunali, e il contrario. Da questi abiti dipende l'appagamento dell'uomo e de' popoli, chè il disordine non può appagare mai; e se talvolta sembri l'opposto, chi vedesse nel segreto degli animi vi scoprirebbe la tristezza, come in occhi ridenti scorgiamo a volte, chi li guardi nel profondo, una voglia di pianto.

7. Tali adunque le tre arti. E indi apparisce quali argomenti avremo da trattare in ciascuna, secondochè si risguarda il dovere, il diritto e la sanzione. Quanto all'arte meritoria bisognerà discorrere dell'uomo nelle sue relazioni con sè, con la società umana o naturale, con la famiglia e con la società religiosa. Perchè dell'uomo nelle sue relazioni con sè stesso? Perchè ciascuno ha obbligazioni verso di sè; nè giova parlare a parte de' diritti ch'egli ha verso di sè medesimo, giacchè l'adempimento loro è appunto il dovere suo, cioè onorare la propria natura. Perchè delle relazioni con la società naturale? Perchè il debito di non ammazzare e di non offendere l'altrui persona e libertà, risguarda ogni uomo; ma determinare i diritti, cioè l'esercizio loro e i modi del difendere proprietà, libertà, onore, vita degli uomini, ciò risguarda il consorzio politico. Perchè delle relazioni

con la famiglia? Perchè le modalità de' diritti domestici vengono determinate o assicurate dalla società politica, e però si ragionerà di questi allorchè della società politica ragioneremo; ma i doveri poi risguardano la famiglia stessa, che inoltre ha per suo fine immediato l'educazione morale dell'uomo, cioè l'amore a' proprj doveri. La qual cosa può dirsi anche della società religiosa, il cui fine supremo è la religiosità di tutt' i nostri doveri.

8. Sicchè alla dottrina che considera l'arte de' diritti umani, spetta veramente la trattazione del consorzio politico. E in che modo è da farsi? Come per i doveri si considerano, e le relazioni dell' uomo con sè stesso, cioè l'interiori, e con la società degli uomini, naturale, domestica, religiosa; così occorre indagare, e le relazioni della società civile con tutta sè stessa, e con ciò che si distingue da essa: ond' avremo da dimostrare che cosa sia tal consorzio e che sieno le sue potestà politiche, e i servigj necessarj per l'amministrazione dello Stato; e poi è da chiarirsi come si determinano le modalità de' diritti assoluti umani e de' diritti di proprietà esterna, e l'attinenze giuridiche dello Stato con la famiglia, con le particolari società civili contenute in esso, e con gli altri Stati, e con le società religiose. Avremo da stabilire perciò questa suprema verità che il consorzio politico, appunto perchè non risguarda il fine umano interiore, sì solamente i *mezzi esteriori* del diritto e quanto basti ad assicurarne l'interezza e l'efficacia, tal suo ufficio ne prescrive i limiti per modo da impedire ogni sua

usurpazione sulle competenze della libertà privata, del consorzio familiare, de' comuni e della coscienza religiosa; e, in contrario, da impedire ogni usurpazione dell'arbitrio particolare e degli altri consorzj sulle competenze delle civili potestà. Che cosa rimane perciò alla terza dottrina, cioè al discorso sull' arte delle sanzioni? Abbiamo davanti la medesima via. Le relazioni dell'uomo con sè stesso, e quindi la felicità o l' infelicità risguardate com' effetti e sanzioni dell'ordine o del disordine interno; le relazioni dell'uomo con gli altri uomini per la società naturale, domestica e religiosa, e quindi la felicità o l'infelicità risguardate com' effetto e sanzione degli affetti d' umanità e di religione osservati o violati; le relazioni dell'uomo con la civile compagnia, e quindi le sanzioni de' premj e delle pene, della guerra e della pace, della prosperità e della miseria.

9. Così adunque vanno distinte l'arti del Bene. Or come si succedono esse? Certamente fra l'arti v' è per qualche rispetto una successione, che per altro rispetto non esclude la contemporaneità. Siccome l'arti morali risguardano tutte l' oggetto stesso ch' è il Bene, a quel modo che l'arti del Bello risguardano tutte la bellezza, così non può darsi l' abito de' doveri senza un abito de' diritti fra gli uomini e senza una sanzione naturale e positiva; sicchè ne' primordj del genere umano la famiglia patriarcale fu ad un tempo Società civile o Stato. Questa è contemporaneità dell' arti morali per *unità dell' oggetto loro universale.* Ma la successione poi deriva dal *perfezionamento;* giac-

chè prima si perfeziona l'arte, la cui relazione con l'obbietto comune sia più diretta, ond'essa è di più eccellenza. Prima perciò si perfeziona l'arte de'doveri, che si riferiscono al bene in sè stesso; poi l'arte de'diritti, che si riferiscono a' mezzi per la libera effettuazione de' doveri e di quanto è lecito a farsi perchè a'doveri non contrario; infine l'arte delle sanzioni, che premiano i doveri e assicurano i diritti. Noi troviamo sempre questa legge ammiranda, che le arti dell'uomo, e le cose di natura, si perfezionano ciascuna per gradi col tempo; ma l'arte più perfetta e la parte più perfetta d'ogni cosa precedono l'altre, perchè le contengono potenzialmente: così, nell'embrione degli animali è il capo che si forma il primo, e pare ch'ecceda in grossezza, mentrechè l'altre membra sembrano fili; così nella mente umana i principj razionali e morali generalissimi precedono di necessità le conseguenze de'ragionamenti e l'induzione; così al consorzio politico precede la famiglia patriarcale, perchè sulla famiglia si sostengono tutte le società civili e perchè il padre di famiglia era insieme sacerdote.

10. Indi l'arte de'doveri, sì nell'uomo e sì nel consorzio umano, precede l'arte del diritto e della sanzione, perchè nel dovere si fondano l'altre. Il fanciullo abbisogna dell'autorità domestica che lo istruisca e lo educhi; e indi, con la soggezione del fanciullo all'autorità de' suoi maggiori, gli si avviva primieramente nell'anima il sentimento del doversi obbedire a una legge per fine di bontà, e che il contrario è cattività,

donde proviene sì spesso il ripetere de' fanciulli: son buono, e sono cattivo. L'arte de' doveri perciò è abito primo, e, anzi, l'arte d'educare l'uomo consiste nell'imprimer quest' abito fortemente; nè per altra cagione la modestia e la verecondia piacciono tanto nei giovinetti, se non perchè a' loro anni s' addice la sommissione, dove agli anni più maturi non isconviene talvolta la fierezza del proprio diritto e della propria signoria. Infatti, l' espressa volontà del diritto, e l' abito di questo, cioè la volontà ferma e risoluta che la persona e l' onore nostro e la roba sieno rispettate, appariscono chiaro quando siam prossimi ad uscire d' età minore per entrare nell' età maggiorenne; passaggio che mostra l' opportunità del cessare la tutela. Quanto all' arte della felicità o della sanzione, chi non vede come tal' abito succede ultimo?, perchè, quantunque il fanciullo ed il giovinetto guardin sempre al diletto e a' piaceri, o al soddisfacimento de' loro appetiti e desiderj, tanto mutabili e tanto diversi, quel cercare per altro la felicità come sentimento d' ordine interno, a cui ogni altro bene s' aggiunga per soprappiù e vi si coordini, ciò s' intende in età più avanzata; e ad acquistare un senno sì egregio arrivano pochi e lentamente.

11. Dicasi lo stesso per le società civili. La prima lor forma è certo la famiglia patriarcale, dove il Patriarca è altresì legislatore, giudice, esecutore della legge; ma in questo primitivo consorzio, dove il Principe tiene ad un tempo qualità di padre, l'idea e l'abito del dovere hanno il disopra sull' idea e sull' abito dal diritto esteriore; sicchè allora una legislazione vera e

propria, nè può concepirsi, nè la storia ce la mostra; ma invece, per l'unione ancora del sacerdotale ministero nel padre e signore, se la necessità di definire i modi giuridici del diritto come tra eguali ed eguali non è sentita, si sente la riverenza dell'autorità e la morale coscienza, fatto che può riscontrarsi specialmente nel *Genesi* e, piucchè altro, nel caso di Thamar e di Giuda. L'abito de'diritti e la loro dottrina si svolgono più tardi per esperienza de' fatti, per impulso de' bisogni e pel ragionamento; poichè la determinazione de' mezzi giuridici è indefinitamente varia, secondo i luoghi e i tempi e la natura de' popoli: e perciò la consuetudine non iscritta vien prima, per esempio le consuetudini di Roma o le consuetudini delle Repubbliche italiane, o ancora delle varie Provincie di Francia; poi viene il gius scritto, le *dodici tavole* di Roma, gli Statuti delle Repubbliche nostre, i Capitolari de' re di Francia e gli Statuti delle Provincie francesi; e in progresso si svolge la Giurisprudenza più per contesa di parti, come di nobili e di plebei, che per una dottrina, finchè si giunge ad una legge comune, al gius Romano che toccò il sommo nell' età più potente dell'Impero, al diritto Germanico che viene oggi a maturità, e alla Legislazione di Francia, il codice della quale si compilò in tempi che la Nazione francese era composta da secoli.

12. Ultima si perfeziona nelle società civili l'arte dalle sanzioni. E perchè questo? Principalmente perchè non può stabilirsi l'assicurazione de' diritti, finchè non si stabilisca bene l'abito e la dottrina de' diritti

stessi; poi, perchè avendo sempre la sanzione un effetto immediato sul sentimento, cioè sulla felicità o infelicità degli uomini, e fine di quella essendo impedire l'offesa del diritto e assicurarne l'incolumità e il perfezionamento, tal proporzionata corrispondenza fra le sanzioni sensibili e il patrocinio de' diritti è materia sì astratta e metafisica, che riesce difficoltosa oltre modo a definirsi, come rileviamo dalla cosa in sè stessa e dalle perenni dispute de' Criminalisti. Quindi, mentre la civile Giurisprudenza giunse fra' Romani a sì alto segno di perfezione, non così la Giurisprudenza penale, che a loro pareva poi ed era men cruda (più mite non direi) che fra gli altri popoli antichi; anzi, la proporzione graduata delle pene co' delitti non sembra conseguita in molte nazioni civili, anche odierne; tacendo del Medio Evo, che abbondava sì terribilmente di torture ad arbitrio de' tribunali e della pena di morte per cose da nulla. Inoltre, anche la prosperità pubblica ch' è sanzione di lavoro ed effetto di libertà, protetta da leggi, si reputò lungamente, si reputa oggi ancora in qualche popolo civile, derivare da sanzione di leggi proibitrici o favoreggiatrici; le quali, perchè artifiziose, non valevano ad impedire che ne' secoli addietro carestie frequenti e micidiali affliggessero l'Europa. Più, la guerra si risguardò da molti, anche da pubblicisti non antichi, qual sanzione penale (onde l'eccidio e la conquista), mentr' è soltanto una sanzione difensiva e di riparazione.

13. Veduto come si distinguano le arti del Bene particolari e come si succedano fra loro, consideriamo

in breve come s' aiutino. L'abito del dovere aiuta l'abito del diritto, cioè l'arte giuridica. Di fatto, la giustizia interiore ci palesa i modi del praticarla esternamente, sicchè i Romani definivano la giustizia stessa: *una perpetua e costante volontà di dare a ciascuno il suo;* dove, con le parole *volontà perpetua e costante* viene indicato l'abito interno, e con le parole di *dare a ciascuno il suo* s'indica l'atto e l'abito esterno: che senza l'altro non può stare, perchè, tacendo anche l'impossibilità di leggi efficaci senza costumi, buone leggi altresì sono impossibili fra' popoli corrotti, per ignoranza di ciò ch'è giusto; e però in tempi di tralignamento le buone leggi non si fanno, e le buone leggi antiche si disfanno o si trascurano. L'arte del dovere aiuta poi l'arte delle sanzioni o della felicità privata e comune: fatto ch' è agevolissimo a provarsi, perchè le virtù dell' animo, prudenza, giustizia, temperanza e fortezza, mettono armonia nelle potenze dell' uomo, e quindi un sentimento di quiete affettuosa, rimovendo altresì le cagioni d' ogni più cupa tristezza, cioè l' ozio, la superbia e la sensualità; e poi, perchè, fra gente che abbia profondo il rispetto della natura umana, non può darsi enormità di pene o guerre feroci.

14. Dal canto suo, anche l'abito d' esercitare i proprj diritti o l'arte giuridica che li difende, aiuta efficacemente l' abito interno de' doveri. Non v'ha dubbio, perchè, salvo la rinunzia de' diritti nostri per un fine più alto, e salvo la rigida esigenza de' diritti stessi (chè allora, *summum ius summa iniuria*), l'abito poi

di volere rispettato il diritto nostro ci fa sentire più vivo il rispetto che merita il diritto altrui. Della qual verità possono recarsi più esempj. Consideriamo la proprietà materiale: or tanto più sovrabbondano i furti, dove più la proprietà de'terreni o de'commercj viene trascurata, ossia dove più i popoli giacciono neghittosi, perchè, non istimando il diritto di cose proprie, non si stima l'altrui. Un fatto anche più segnalato: l'onore che, distinto dalla vanagloria, cioè il buon nome o l'onoratezza d'uomo probo, è diritto sacro, pregiasi tanto meno quanto la vanagloria più cresce o la stima dell'onore falso, a cui si sottomette la fama di galantuomo; e inoltre, tanto più siamo solleciti a danneggiare l'onore altrui, quanto più siamo incuranti del nostro, come stimavan disonore una parola ingiuriosa molti baroni del Medio Evo, non già il commetter'essi un ladrocinio alle strade, o come i duellatori di professione gelosi d'un motto son'uomini per lo più di vita obbrobriosa. Il rispetto della vita: si vedrà che i più arrischiati a gettare la vita propria per fini non degni sono i più facili a versare l'altrui sangue, come i briganti, ferocità sì diversa dal coraggio e dal valore. L'arte de'diritti aiuta il benessere umano, e ciò s'intende anche più facilmente; pérchè l'abito di stimare il diritto proprio ci rende operosi, e l'abito della giustizia civile partorisce libertà e sicurezza.

15. Infine, il retto e abituale giudizio della felicità interiore, a cui si coordina l'agiatezza de'beni materiali, dà incremento all'abituale volontà de'proprj do-

veri e all'ordin giuridico. La virtù degli uomini si avvalora per la contentezza interiore, com'altresì per gli onesti agj del vivere umano; perchè senza la tranquillità dell'animo l'intelletto si oscura e la volontà si perturba; e perchè, come un soverchio rigurgito di dovizie, non prodotte da lavoro, suol tentare a'vizj, così una soverchia miseria suol tentare a'delitti, onde la mediocrità fu chiamata in ogni tempo *aurea*. Per le medesime ragioni viene aiutato l'ordin giuridico; perchè dalla contentezza interiore degli uomini deriva la pace degli Stati e però l'efficacia stessa delle leggi; da sufficiente comodità procede la misura degli appetiti; da moderazione di pene il sentimento della giustizia; da mitezza di guerre la comportabilità de'loro danni e la prontezza del dimenticarli: ma invece, da irrequietezza d'animi l'agitazione degli Stati e la rovina delle leggi; da moltitudini affamate l'irrompere loro al delitto e alla sedizione; da crudeltà di pene i costumi crudeli, e da guerre spietate l'odio fra le nazioni, un cruccio implacabile, l'ansietà di prossimi ricatti.

16. Concludendo le tre arti del Bene, descritte fin qui, tengono stupenda somiglianza con l'arti del Bello; paragone, non di curiosità, sì di scienza, perchè manifesta l'armonie fra Verità, Bellezza e Bene. Se la poesia è immaginosa rappresentazione della coscienza umana, perchè mediante la parola finge alla fantasia lo stato intimo dell'uomo, così l'arte de'doveri è l'arte dell'umana coscienza in relazione con l'onestà; e può chiamarsi la santa poesia degli animi

umani. Se l'arti del disegno vengon dietro alla poesia, perchè raffiguran l'uomo principalmente, ma più nelle relazioni esteriori, e se la maggiore fra l'arti del disegno, l'architettura che in sè aduna e armonizza tutte l'arti disegnatrici, rappresenta per linee il consorzio umano, cioè la casa, il palagio, la chiesa, le città intere, così l'arte giuridica o del diritto è l'architettura del vivere cittadino, è il disegno intellettuale della città. Se poi l'arte musicale risguarda più direttamente, anzichè l'intelletto, il sentimento che si commuove indefinito per via de' suoni, così l'arte delle sanzioni o della felicità è un'arte di sentimento, è l'armonia sensibile del bene, la musica del sentimento morale. Per tal modo l'arte de' doveri, l'arte de' diritti, l'arte delle sanzioni, corrispondono alla poesia, al disegno, alla musica, perchè il bene non altro è che bellezza suprema, e primo fra gli artisti è chi opera il bene. Queste arti particolari si distinguono dunque per la loro materia che determina in esse la triplice relazione con l'oggetto loro, dovere, diritto e sanzione, succedendosi per grado d'eccellenza: l'arte de' doveri prima, poi la giuridica, e poi la soddisfattoria; e s'aiutano tutte fra loro, perchè nell' unità del bene le tre arti son'arte unica, che costituisce l'essenza dell'umano incivilimento. Che cos'è l'incivilimento vero? Coscienza pubblica d'onestà, ordine di giustizia e, per esse, appagamento degli animi: poesia, architettura, musica del viver civile.

CAPITOLO XXXV.

Doveri verso noi stessi.

SOMMARIO.

1. Perchè si comincia da' doveri dell' uomo con sè stesso. — 2. Amore di noi stessi, nobile, quanto ignobile l'amor privato. — 3. Dovere di non uccidersi, qualunque sia la nostra infelicità, perchè il fine del *dovere* non cessa mai. — 4. La bontà o malvagità degli atti si giudica secondo il fine naturale degli atti stessi; — 5. e però è cattivo, perchè opposto a quello, anche un atto che non viola diritti altrui, come la crudeltà verso gli animali. — 6. Doveri secondo i fini essenziali delle facoltà intellettive; — 7. secondo i fini delle facoltà animali; — 8. secondo i fini delle facoltà morali. — 9. Doveri di perfezionamento, — 10. e però di crescere in ogni virtù; — 11. donde viene il perfezionamento de' popoli. — 12. Il dovere del difendere i diritti nostri, o del non cederli, quando si dà esso, — 13. particolarmente per la roba, per la vita, — 14. per la libertà, — 15. per l' onore? — 16. Dovere comprensivo d'ogni dovere, non ridurre in servitù sè stessi e la nostra ragione.

1. Se l' uomo è consapevole di sè stesso, e socievole e religioso per la triplice relazione ch' egli ha, con sè medesimo, con gli altri uomini e con Dio, anche i doveri suoi si distinguono ne' doveri verso di sè, ne' doveri d' umanità e nei religiosi. Comincio dai primi per questa ragione, che mentre i religiosi son certamente supremi d' *autorità* e di *finalità*, perchè

divino è il titolo di tutt' i doveri e perchè nel venerarne l'impero assoluto sta il supremo fine morale, all'incontro supremi per causa d'*appartenenza* sono i doveri dell'uomo con sè medesimo, perchè il soggetto efficiente (non l'oggetto) d'ogni dovere, anche religioso, anche d'umanità, è l'uomo che lo deve recare in atto e che, perciò, quando non sia ordinato verso di sè, non può essere ordinato verso l'altre cose. Ora, consiste in un ordine di finalità il bene morale; talchè, a scoprire queste obbligazioni bisogna che consideriamo l'ordine de' nostri fini, onde nascono i doveri che l'uomo ha *verso di sè*, per la sua esistenza, per le sue facoltà, per il suo perfezionamento e per le relazioni del consorzio umano.

2. Come tutte le facoltà dell'uomo e ogni atto suo e ogni attinenza di lui s'unificano radicalmente nell'unità del suo essere, così nell'amore dell'essere nostro si traggono a unità i doveri tutti che ci stringono a noi stessi. E che cosa è mai l'amore di sè? Non dovrà confondersi con l'amore privato, cioè con l'amor proprio eccessivo ch'esclude ogni altro amore, e perchè l'uno differisce dall'altro, quanto il bene dal male. L'amor *proprio*, l'esser tutti di sè e per sè, o l'*egoismo*, com'oggi si chiama, è amore del proprio *diletto;* l'amore di sè stessi è *rispetto*. E che cosa è il rispetto? Il riconoscimento del pregio d'una qualunque natura intellettuale nell'ordine de' suoi fini; sicchè l'amore di sè stessi o il rispetto di sè stessi val quanto pregiare la natura nostra ne' fini suoi nobilissimi. Rispetto è da *respicere*, guardare, un mirare con l'intelletto

l'ordine della natura nostra e amarlo e operare in conformità di questo; e, perciò, consideriamo noi stessi come un *oggetto* da riverirsi, mentrechè l'amore privato ci fa considerare noi stessi come un *sentimento* da compiacere in ogni suo appetito; talchè, dove l'amor proprio eccessivo esclude l'ordinate correlazioni della nostra natura propria con la natura degli altri uomini e con Dio, e perciò gli affetti d'umanità e i religiosi o la carità; l'amore di sè invece non può escludere nulla, perch'esso viene dall'ordine intero ed ammirabile dell'esser nostro, contemplato dalla mente e riconosciuto e voluto. S'abusa certamente nel fraseggiare odierno di queste parole: *rispetto di sè medesimi*, *rispettare sè stessi*, *rispettoso di sè*, tanto più che non diciamo con eguale facilità: *rispettare gli altri uomini;* ma l'intima e antica verità di que' vocaboli e modi non può negarsi, perchè la natura nostra, come dotata di ragione, ha ordine di fine in sè stessa e non di mezzo, è persona, non cosa, libera volontà, non istinto, quindi è onoranda; e però dal renderle onore scaturiscono tutt'i doveri particolari, come ruscelli da viva fontana o come germogli da radice profonda. Non dico rispettare i proprj mancamenti, che scaturiscono anzi da non venerare abbastanza l'esser nostro d'uomini, come i puntigliosi che affermano di rispettar sè, sostenendo i proprj errori e torti; ma *respicere*, guardare nella natura umana, entro di noi quas'in ispecchio, e cercare di mantenerne la bellezza e abbellirla sempre più col proprio perfezionamento, qui consiste il debito d'amar sè o l'essere nostro, e che comprende tutte l'altre obbligazioni verso noi stessi.

3. Una parte sostanziale di questo amore doveroso è dunque il debito di conservare l'esistenza nostra, e vi s'oppone il *suicidio*. L'errore che il suicidio sia non riprovevole o talvolta lodabile, onde venne mai? Le cose non han pregio di sorta senz'un fine loro; talchè, quando può sembrare senz'un fine suo proprio la vita nostra, essa diventa spregevole, nè la sopportiamo più. Chi ne voglia un argomento, legga la *Lettera* del Leopardi *al Pepoli*, dove l'infelice uomo afferma che la vita per campare la vita è un ozio, poichè questa non ha pregio alcuno, e i lavoratori dunque s'hanno da reputare *oziosi*. Egli ha messo il dito sulla piaga del cuor suo; e però l'argomento de' più famosi sostenitori di questa opinione, come il san Cirano, il Goethe, il Foscolo, è: se la vita non può *sopportarsi*, è lecito gettarla. Insopportabile diventa per certo, quando i fini del vivere nostro si ristringano al diletto; sicchè mancato il diletto e restato il dolore, non sappiamo a che vivere più oltre; anzi, fallito un fine più nobile che non sia il piacere, succede la noia de' piaceri stessi, e l'uomo s'uccide per tedio: quel tedio che l'Ortis e il Werther e Giacomo Leopardi lamentavano sempre, quasi la vita sia un dramma che non muove curiosità e mette addosso cascaggine di sonno. Ma il fine perchè viviamo è ben altro, anche risguardandolo ne' soli confini della natura, e non cessa mai, nè quindi l'esistenza dell'uomo può mai perdere la sua preziosità; e il fine predetto è l'adempimento de' nostri doveri, che poi rendono anche sopportabili e talvolta cari, talvolta pur desiderati gli affanni del mondo, non pochi per fermo, nè leg-

geri. Qualche stoico solamente, mentre poneva la dignità dell' uomo negli officj, sostenne insieme la licitezza del suicidio: e si contraddisse; ma la contraddizione procedè da non essere ben chiaro ne' sistemi antichi l' ultimo fine o il divino.

4. L' altra parte sostanziale dell' amore doveroso di sè o dell' essere nostro consiste nel serbare l' attinenza d' ogni atto umano co' fini di nostra natura. Sicchè la malvagità d' un' operazione non viene giudicata dagli effetti dannosi, ma dall' opporsi al fine proprio, crescendo altresì l' imputabilità, secondochè il fine naturale dell' atto è più importante, o che l' atto stesso gli è più contrario. Suol disputarsi, per esempio, se la menzogna sia lecita quando non rechi nocumento agli altri od a noi, e anzi abbia qualche piacevolezza o comodità; escluso il danno bensì, perchè allora si viola un dovere d' umanità, come per la calunnia o per la diffamazione. Or qualcuno nega che si possa mentire mai, perchè gli uomini han diritto a non essere ingannati; ma l' argomento non regge in ogni caso, perchè quale inganno si dia in certe bugìe vane non intendiamo facilmente: altri sostiene, che la menzogna s' oppone sempre a Dio ch' è verità; ma questa ragione poi cade nel generico, perchè ogni colpa contraddice la verità o l' ordine stabilito da Dio nella natura. Sosteniamo invece bensì che l' uomo, quando mentisce anco giocosamente, anco utilmente, altera le relazioni naturali che corrono fra la parola, il pensiero e la verità delle cose; talch' egli trasgredisce i doveri verso di sè, offende la propria nobiltà e si vilipende più o meno; e

però sentiamo che l'epiteto di *bugiardo* suona disonore, anche prescindendo da ogni altrui o proprio nocumento. Dicasi lo stesso degli atti che traviano i sensi dagli officj loro, e che talvolta, se astrattamente considerati, anche i nefandi, posson parere, anzichè nocivi, utili per evitare mali maggiori o l'offesa dell'altrui diritto; eppur sono cattivi, o anche pessimi, e non di rado abominevoli e bestiali, giacchè il fine di propagare l'umana specie (per esempio) è sì alto, che, sviandone i sensi, e ancorchè non lediamo altri diritti e nemmeno la sanità propria, tali tristizie contrastano a' doveri più sacri di ciascuno verso di sè stessi o della propria natura. Non occorre aggiungere poi, che quantunque il fine sia la regola, senza badare all' utile o al danno, l'importanza del fine violato reca tuttavia in ultimo guai supremi anche a noi stessi, come dall'abito di mentire si cagiona la viltà dell'animo, e dall'abito di sensualità l'abbiettezza del corpo e l'oscurità e volgarità de' pensieri.

5. Entro questa obbligazione che risguarda universalmente i fini dell'essere nostro, s'acchiude perciò l'altra di mantenere in tutta l'integrità sua l'ordine della vita umana. Mantenervela, come? Serbando con libera volontà l'ordinamento che la natura stabilì, cioè fra la vita interiore e l'esteriore, fra tutte le facoltà e i lor'obbietti; mantenere soggetto il corpo a leggi di vita e di senso, la vita e il senso a leggi d'intelletto e di ragione, l'intelletto e la ragione alla verità, che de' liberi voleri sia criterio unico. Se rovesciamo queste attinenze di natura, sottomettendo al sofisma pia-

cevole la verità non piacente, l'intelletto a' sensi, e i sensi alla vita materiale, ciò scongegna i naturali coordinamenti, non si riverisce più la natura umana in noi, e l'uomo è disumanato, perchè: *Vita bestial gli piacque, e non umana*, come diceva Dante (*Inferno*). Però, nelle favole o leggende popolari, le immaginazioni dello spirito tentatore in forme ferine, la coda di Satiro, le corna del capro voluttuoso e cozzatore, i piedi del gallo che razzola nell'immondizie (onde Mefistofele del Goethe), tutto questo se lo consideriamo com'allegoria o simbolo, è importantissimo a dimostrare la comune coscienza dell'imbestiamento ne' disordini morali. E può recarsene un esempio curioso. Si chiaman bestie gli strapazzatori delle bestie: or come?; forse perchè contro a' diritti di Dio, creatore dell'ordine di natura, offeso da noi semprechè usiamo le cose fuori dell'ordine loro, cioè com'ordine di mezzi all'ordine de' fini umani? Sì, anche per ciò; ma questo è comune ad ogni colpa. Forse perchè s'offendono i diritti dell'altrui proprietà? Ma qui considero le bestie come proprietà di chi le maltratti. O forse perchè ne venga leso il diritto delle bestie stesse? Ma il diritto, ch'è *l'esigenza morale del rispetto,* non può appartenere a' bruti. Resta più specialmente, che per questa sevizia manchiamo al rispetto di noi medesimi o della natura nostra, facendo cosa spietata, poichè s'ama il dolore degli animali non necessario e per capriccio; il che repugna con l'ordine di nostra natura sensitiva e razionale, onde il tormentatore di bestie diventa facilmente aguzzino d'uomini.

6. Vedute perciò le obbligazioni relative alla totalità dell'essere nostro, guardiamo quelle che si riferiscono a' fini essenziali delle particolari potenze. Quanto alle potenze intellettive non importa distenderci sul dovere d'amare la verità che n'è l'obbietto, giacchè la cosa è chiara da sè medesima; e piuttosto convien distinguere qui fra verità e verità, giacchè ve ne ha talune che son fine od oggetto essenziale all'intelletto, e altre che sono accidentali. Che significa ciò? Evvi alcune verità che non bisognano a ciascun uomo, come le dottrine *scientifiche* della Filosofia, della Fisica o delle Matematiche, perchè l'uomo singolo (badate, non dico un popolo intero e civile) può farne a meno, potendo adempire senza di loro i proprj doveri, e perfezionare sè stesso; ma evvi altre verità, senza cui nè doveri nè fini umani riescon possibili, perchè da esse dipende ogni conoscenza degli obbietti, a cui si volge la moralità. Or queste, l'uomo ha debito assoluto di meditarle nell'animo suo e d'acquistarne chiarezza, perchè se no la vita morale termina per necessità logica. *Donde siamo, che siamo, a che siamo*, son perpetue domande (diceva nel *Don Giovanni* lo stesso Byron), per le quali l'animo nostro interroga sè medesimo; e poich' esse procedono necessariamente dalla natura razionale, non si può, senza violare il rispetto della natura stessa, non cercare di risponderví. Possiamo noi rispondere a *piacer nostro?* E sarebbero buone del pari le risposte contradittorie, sì e no? Rispondere, siamo da una Causa creatrice, oppure dal caso, forniti d'intelligenza, oppure di solo senso, all'immortalità od al nulla? Chi sostenesse che

in Fisica può rispondersi bene il sì ed il no, farebbe sorridere; or come sì e no in tali verità? Se l'albero avesse parola, direbbe: sono al mondo per vegetare; se l'animale bruto avesse parola, direbbe: sono al mondo per vivere sensitivamente; l'uomo non può dire se non ch' egli è al mondo per vivere razionalmente; talchè le verità essenziali alla ragione non possono negarsi o trascurarsi, se no l'uomo interiore si disfà, com'albero senza leggi di vegetazione o animale senza leggi di senso. Ecco il dovere che ha l'uomo verso di sè per le facoltà intellettuali.

7. Quanto alle potenze animali, tralasciando di notare qui ciò ch' è lecito, perchè non contrario a' fini di natura, il doveroso consiste nel conservare la sanità del corpo, l'integrità delle membra e quindi la misura in ogni appetito de' sensi. La qual dottrina mi porge opportunità d'avvertire un fatto singolarissimo; cioè, che da poco rispetto alla natura propria derivano tutt' i vizj o gli atti che contrastano a' doveri soprannotati. La sanità del corpo: ma se noi consideriamo una gran parte delle cagioni di malattia, vediamo ch' elle sono volontarie, cioè una vita non continente, non sobria, non ordinata, non dunque umana, irreverente alla propria dignità. L'integrità delle membra: e sappiamo che i codardi, paventando la guerra, si recidono i diti per liberarsi dalla milizia, e si guastano gli occhi, e commettono altre vigliaccherie; o che i pitocchi di mestiero si storpiano talora volontariamente per muovere a pietà, come sopportò e applaudì l'Europa i musici evirati; ma sappiamo ancora che i codardi e

ogni pitocco di mestiero, e i trafficatori del proprio infemminimento, non curano l'onore. La dismisura negli appetiti de' sensi: e ciò proviene altresì dall'animo non riverente al decoro proprio; e lo rileviamo anche da ciò, che i non abituati, se caduti talvolta in disordini gravi di golosità o di mollezza, poi si vergognano di sè stessi profondamente.

8. Le potenze morali, ossia la ragione retta e la volontà, quantunque abbiano per fine ogni dovere dell'uomo, cioè non solo i doveri dell'uomo con sè, ma i religiosi ancora e quelli d'umanità, pure, nell'adempimento d'ogni dovere, anche risguardante un obbietto diverso da noi, adempiscono le obbligazioni che ci legano all'alta nostra natura, o i sacri doveri d'onorarla, perchè, soddisfacendo alle obbligazioni morali d'ogni maniera, ci rendiamo rispettabili, onorabili, onesti; come significò la voce *honestas* fra i Latini, o come pur fra noi *onestà* e *onore* son due vocaboli essenzialmente identici. La cosa non ammette dubbio. Così, mantenere la fede data, o serbare la nostra parola quasi un contratto, e custodire con gelosia tutte le parti di galantuomo, vale bensì un osservare le obbligazioni nostre inverso gli altri uomini, ma è al tempo medesimo un amare il proprio buon nome e l'estimazione onorata; sicchè mancare d'onoratezza con gli altri è sempre d'uomini che non onorano sè. I popoli perciò cadono in servitù, quando i più non sentono la dignità propria; e i Greci, divenendo adulatori, eran chiamati *Grechetti* a Roma, *graeculus ille*, adulatori e però servi; come agli scherni già de' fo-

restieri deve render grazie l'Italia, perchè i loro vilipendj ci fecero sentir più viva la nobiltà nostra, e volerne il riscatto. Se guardiamo con l'intelletto a'vizj d'ogni maniera, scopriremo che avarizia e prodigalità, orgoglio e poltroneria, superstizione e miscredenza disonoran l'uomo, e, quando enormi, destan ribrezzo, e, considerati nella loro vanità, incitano a riso e dan soggetto di commedia. Indi viene l'obbligo di procurarci anzi la felicità interiore o pace dell'animo, come sentimento d'onoratezza o di coscienza buona.

9. Queste adunque le obbligazioni dell'uomo con sè per l'esistenza sua e per le sue potenze. Avrà egli anche l'obbligazione del perfezionamento proprio? Sì certo, chè, fra gli animali, l'uomo è perfettibile; onde poi mancare al perfezionamento val quanto mancare alla natura. L'uomo è perfettibile, ma non per sola virtù di natura, non quasi un germinare di pianta, non quasi un crescere del corpo animato; bensì è un acquistare più e più per volontà, un incremento di conoscenza, un invigorimento della volontà stessa, un coordinare sempre più i sensi e gli appetiti loro a'fini dell'intelletto; talchè cessando il proposito di tali acquisti, cessa ogni profitto, rimanendo sterili le potenze naturali, quasi terreno abbandonato: anzi, le facoltà, lasciate inoperose al miglioramento nostro, divengono inerti anche agli officj necessarj, e l'offesa de'doveri di perfezione riesce offesa non meno a'doveri fondamentali. La vita umana, se non commossa da forte volere, si guasta, com'acqua che, non agitata, inverminisce. L'ordine de'doveri non prescrive appuntino la scelta delle

professioni e delle occupazioni e de' negozj, o de' modi da svolgere le potenze del nostro intelletto e del nostro sentimento, sicchè la licitezza travalica certo e di molto i confini del doveroso: ciò è vero; ma, in genere poi, acquistare sempre più vita intellettiva e morale finchè si vive, con istudio assiduo, con amore generoso, tal cosa è debita per tutti, assolutamente, pur liberissimi concedendo sempre i modi a ciascuno.

10. La qual verità si capisce anche meglio se consideriamo, che tanto nell'ordine de' doveri, quanto nell'ordine degli atti leciti, la volontà deve accrescer gli abiti morali o le virtù, che costituiscono il perfezionamento. Delle virtù cardinali ho parlato altrove; ma brevemente accennerò le virtù più segnalate, che via via nascono e si svolgono dalle cardinali e che sono stupende. Quanto più s'acquista di prudenza, tanto più si avvalora da un lato la *discretezza*, per cui discerniamo il da farsi e i modi opportuni (onde chiamasi ancora *moderazione*); da un altro lato poi l'*assennatezza*, che consiste nel savio congiungimento fra la conoscenza e la pratica, per unire, potendo, l'utile che piace, con l'onesto che va fatto, piaccia o no. Quanto più ci avanziamo nella giustizia, più vengono a noi *umiltà* e *imparzialità:* cioè l'umiltà, che riconosce i limiti dell'esser nostro e de' nostri pregj, nè quindi ci fa travalicare in superbia contro gli uomini e contro l'autorità delle leggi; l'imparzialità poi, che mette il giusto sovr'ogni compiacimento nostro. Quanto più si radica entro di noi la fortezza, più aumentiamo in *operosità*, che supera ogni fatica d'atti; ed in *pazienza*, che su-

pera ogni resistenza di dolori o d'altr'impedimenti, sicchè il paziente, non lasciandosi dominare da nulla, possiede l'anima sua (*Evang.*, Luca, XXI, 19); e si poco è vero la pazienza essere da somieri, che anzi ogni grande ingegno è paziente, paziente ogni popolo grande, paziente ogni grande virtù. Quanto più ci procacciamo temperanza, più ci orniamo di *verecondia* e *di modestia;* perchè la verecondia pone limiti al senso, e la modestia pone limiti all' amore d'esaltamento, specie all'appetito di lode fuor dell' onesto. Divenire vie più discreto e assennato, umile e imparziale, operoso e paziente, verecondo e modesto, qui consiste il perfezionamento de' prudenti e giusti, de'forti e temperati, qui sta il dovere che abbiamo verso di noi a migliorare noi stessi.

11. Quando sentiamo un' orchestra, che già soleva stonare, divenire intonata e migliorare sempre più nella misura de'tempi, nell' armonia e nell'espressione, non vi ha nessuno al mondo che dica: quel perfezionamento è bensì dell' orchestra intera, non de' singoli sonatori che rimangono tal quali erano, inesperti e cattivi; ma si dice che, migliorando ciascuno in particolare, si migliora il tutto: egualmente, affinchè si perfezioni un popolo, bisogna che i più s'avvezzino a rispettare sè, consapevoli del dovere che ognuno ha di perfezionare sè stesso e però di riformare l'animo proprio, di svecchiarsi, come una vite che si purga col ferro da' seccumi, di rinnovarsi, come pianta novella che germoglia in tralci più vigorosi. A Milano, poichè fu caduto il Regno italico, tornata e ingrandita fra noi

la signoria degli Austriaci, s'agitavano inutilmente a rivendicar la libertà nostra sètte segrete; quando il Confalonieri, il Pellico, il Borsieri ed altri, dissero: chi vuol ristaurare un popolo, conviene migliorare l'uomo, educarlo a pensare, a sentire nobilmente, a lavorare, ad avere stima di sè, e così a vergognarsi della servitù e a desiderare la libertà ed a bene usarla; però, da quei valentuomini venne fondato il *Conciliatore*, si scrissero volumi, si fondarono scuole, si avviarono nuove industrie, si pensò all'agricoltura: opere troncate a mezzo per la prigionìa di molti fra loro, ma eternamente memorabili per la verità e per l'efficacia delle intenzioni; e quel ch'ora par poco, era molto allora.

12. Questi adunque i doveri dell'uomo con sè per l'essere suo, per le sue potenze, pel suo perfezionamento. Ma quali sono infine i doveri che ha l'uomo con sè stesso per le relazioni con gli altri uomini? ossia, quand'è obbligato l'uomo a difendere i proprj diritti contro chiunque gli offenda, o a non lasciarli sopraffare? Per fermo, convien distinguere fra difesa *lecita*, e difesa *doverosa;* giacchè ne' debiti modi a propugnare i diritti proprj s'ha diritto sempre, nè altro è il diritto che un'*esigenza* di rispetto; ma difenderli non è sempre un dovere. Quando nel patrocinio de' nostri diritti s'inchiude il bene altrui, talchè, a trascurarli, ne verrebbe gravissimo danno, come chi lasciasse usurpare tutto il patrimonio della famiglia sua, e derivarne a' figliuoli la miseria, certo patrocinare i diritti è doveroso; ma qui non trattiamo

de' diritti che risguardano anche altri, bensì di quelli che appartengono solamente a noi o in quanto il sostenerli può essere un dovere di ciascuno con sè medesimo. Ne' casi leciti può lasciarsi o no che altri sia occupatore del nostro diritto, giacchè il lecito può farsi o non farsi a piacere; ma ne' casi doverosi no, perchè il dovere non vuol mai essere violato. Sicchè, pertanto, qual criterio v'è a distinguere gli uni diritti dagli altri? Manifestamente, quando il cedere va contro a' fini morali, come uno che, contro a' diritti della coscienza rinnegasse Fede la sua per paura o lusinga, o quando dal cedere può derivare immoralità facilmente, com' una donna che si vendesse schiava per liberare schiavi, allora il diritto non va ceduto, e anzi contro chi volesse usurparlo va difeso con ogni nostra possibilità.

13. Così, la roba può ell' essere abbandonata da noi a chi ce la toglie, anzichè resistere o recuperarla? Che v' è diritto a recuperarla o a difenderla, nessun dubbio; ma dovere no, salvo il caso che altri ne patisse molto, e salvo i danni morali che ne potessero provenire, come i pericoli della miseria in una giovine donna; dovere no, io dico, giacchè la roba, da sè considerata, è qualcosa d' esterno alla persona e a' fini non violabili dell' esser nostro. Ma può egli non difendersi la vita, la libertà, l' onore? La vita. In termini generali, e prescindendo per ora da considerare gli effetti della difesa, s' intende tosto che proteggere contro ingiuste violenze la vita nostra, non solo è diritto, ma dovere altresì, perchè dobbiamo rispettare

l' esser nostro, come si provò; e dunque fu condannato a ragione dalla Chiesa lo zelo di coloro che offerivano sè al martirio spontaneamente, nè dunque illecito fuggire da ingiusta morte, quando si può senz' altrui scandalo e danno, com' avrebbe potuto Socrate; o anzi è dovere, come fecero que' Cattolici, carcerati da Elisabetta e di cui parla il Bartoli (*Storia d' Inghilterra*): non lecito solamente perciò nè solamente non vile o vergognoso, ma strettamente obbligatorio, scampare dagli assalitori con la fuga, quando si possa, senza porre la vita in pericolo; chè vilissimo è l' assalitore, non l' assalito che francasi dal rischio d' ammazzare o d' essere ammazzato. Ma, salvo il caso di danni maggiori, come un padrefamiglia, come un principe od un capitano, lasciarsi uccidere, anzichè liberarsi con la morte dell' aggressore ingiusto, ciò non istà contro al dovere, anzi può esser' atto eroico, purchè non mosso da paura e purchè incitato dall' affetto, giacchè la vita di un uomo ha per natura egual pregio alla vita d' un altro, e si può per l' altrui cedere la propria.

14. La libertà. Parlerò in altro luogo del come la servitù se, giuridicamente approvata, sia una violazione de' diritti umani assoluti; ma qui domando, se un uomo abbia il dovere di non rendersi servo, e, potendo, di francarsene. Quando cedere al dominio altrui la libertà propria viene dall' amore degli uomini, nè reca pericoli all' onestà, come que' vescovi o que' monaci che vendevano sè per liberare gli schiavi, questo è lecito, anzi eroico, perchè si cede un bene per

altro bene uguale o maggiore; ma, eccetto ciò, *mancipare se alicui,* dar sè in possesso d'alcuno, conceder sè come cosa in altrui proprietà, è colpa infame, che viola i fini della libera natura umana. I Romani lo sentivano nella lor coscienza intima, ond'ammettevano l'emancipazione, per la quale l'uomo tornava in essere d'uomo; e però Terenzio nell'*Andria* fa dire al servo da un padrone, *dandoti la libertà, ti do quanto più mai ti potrei dare,* cioè rendo te a te stesso. Si cita la *Lettera* di san Paolo *a Filemone* per mostrare come il Cristianesimo abolisse *moralmente* la schiavitù, non potendo far' abolire tosto la servitù esterna o legale; ma importantissimo, per l'argomento presente, si è un altro testo, dove si proibisce come peccato il vendere sè stessi, o di libero farsi servo, ed è nella *Epistola 2ª a' Corinzj* (22-23): Foste ricomprati a prezzo, non vogliate farvi servi degli uomini, *nolite fieri servi hominum.* Indi anche l'obbligo, potendo legalmente, di francarsi dalla servitù, chè questa è al *comune* degli uomini rischiosa per l'osservanza de' doveri d'onestà e di Fede; quantunque ne' tempi del paganesimo si potesse consigliare l'opposto per evitare sommovimenti al desiderio di subitanee mutazioni o un guaio più grave.

15. L'onore. La difesa di questo è sempre lecita, cioè un diritto; ma è sempre doverosa? Bisogna distinguer l'onore che risguarda le opinioni scientifiche o l'ingegno e altre simili qualità dell'uomo, dall'onore che risguarda l'onestà dell'animo e della vita. Or nessuno può negare lecito a noi patrocinare noi stessi

nell'un caso e nell'altro; ma oh! quanto più male che bene deriva spesso da confutare le parole altrui contro la stima che desideriamo fatta de' nostri pensieri e dottrine o libri; quanto annebbiarsi d'intelletto ne' vapori dell'amor proprio, quanta turbazione di serenità e di pace, quanti puntigli, quanta vanità, che perdita di tempo, e che fomite di rancori!: meglio, infinitamente meglio, far suo pro delle censure, pensandovi fra noi a correzione o a schiarimento maggiore od a conferma, che arrischiare la propria dignità e il buon' uso del tempo in brighe di apologie, o nel fastidiosissimo parlare di noi stessi. Viceversa, quando l'onore si riferisce all'onestà della vita, e che l'altrui offesa può recare a noi gravissimo male, allora, perchè i modi sien' opportuni (nè altro modo v'è che la ragione contro il torto altrui, perchè la *ragione* sola fa conoscere dove la ragione sta), difendere l'onore obbliga noi certamente; ma in casi diversi, se il male non sia grave, se può col tempo ripararsi, se non si tratti di frenare, anche per via giuridica, l'altrui petulanza calunniatrice o troppo molesta, non è dovere il patrocinio dell'onore nostro, sì solo un diritto; giacchè la reputazione, *da sè sola*, non costituisce il bene intimo dell'uomo, cioè la virtù e la coscienza intemerata, tesoro che unico non mai deve abbandonarsi.

16. Concludendo, dal debito di onorare la nostra natura germinano tutte l'obbligazioni verso noi stessi. L'obbligazioni per la nostra esistenza che dobbiamo amare, dacchè l'amore di sè tanto è nobile, quanto

ignobile l'amor proprio o privato; e quindi, se la vita dell'uomo, non può, come disse a sua madre Alessandro, contrappesarsi con altra cosa mai (*Amm. Marc.*, XIV), dobbiamo conservare la vita e l'ordine de' suoi fini. L'obbligazioni pe' fini delle nostre potenze intellettive, sensitive e morali, chè nel seguirle sta l'intrinseca nostra onorabilità o *umanità;* e solamente allora ciascuno di noi può dire altamente: *homo sum.* L'obbligazioni del nostro perfezionamento, se no restiamo quasi statue informi, o quasi pitture abbozzate. L'obbligazioni del difendere contro l'ingiustizia altrui, o del non cedere all'altrui desiderio i nostri diritti, vita, libertà, onore, quando il rispetto della persona umana lo richiede; perchè allora, come Cicerone scriveva de' vecchi: *Senectus honesta est, si se ipsa defendit, si ius suum retinet, si nemini emancipata est* (*De Senect.*), così possiam dire generalmente: l'uomo è onesto, se difende sè stesso, se ritiene il suo diritto, e non serve a nessuno. E se l'obbligazioni morali tutte, che stringono l'uomo a sè medesimo, stanno in quella d'onorare in sè la propria natura, dirò per costrutto che onorare la natura propria val quanto non fare sè *mezzo*, anzichè mantenere in sè la ragione di *fine*, e che in ogni vizio, cioè in ogni atto e abito disordinato, la volontà, ch'è apice della persona interiore, si rende serva d'appetiti non ragionevoli e non comanda più (*suis se cupiditatibus mancipare*, Cicerone), nè quindi l'uomo veramente opera, sì l'appetito suo (*non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum.* D. Paul., *Rom.*, VII, 21); e così la ragione o l'appetito razionale in due modi

serve di mezzo a' desiderj non ordinati, cedendo a loro e poi riflettendo al come soddisfarli, quasi servitore obbediente a' piaceri del padrone; offesa in ciò la razionale dignità, onde l'uomo è uomo.

CAPITOLO XXXVI.

Doveri d' umanità.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Dal rispetto della natura umana vengono i doveri tutti d' umanità: — 3. perchè rispetto è amore degli uomini, amore d' eguaglianza e di fraternità, o parentela universale; — 4. onde le obbligazioni d' universale o naturale socevolezza; — 5. talchè la naturale società è cosa reale; — 6. e vi si fonda ogni società civile. — 7. Doveri negativi; — 8. doveri positivi determinati, — 9. e indeterminati; — 10. e come questi doveri sien comuni alle società civili. — 11. Dal fine delle società particolari vengono determinati i doveri d' umanità, originandosene doveri più speciali; — 12. come nella società politica, — 13. e nelle relazioni d'amicizia; — 14. ma specialmente per l' esercizio delle professioni, — 15. e per l' uso morale della parola. — 16. Conclusione.

1. Parlato de' doveri che l' uomo ha con sè stesso, esaminerò quelli che abbiamo con gli altri uomini, e che derivano dalla natura umana, socievole per le relazioni necessarie fra uomo e uomo. Anche l' infante, per attraimento spontaneo, prima di sapere qual sia l' aspetto proprio e senza mai aver guardato sè nello specchio, e incapace ancora di paragoni riflettuti, s' accorge della somiglianza fra sè stesso e gli uomini tutti, sicchè ride a loro e, quando non lo ritenga ti-

more o gelosia, va in braccio ad essi volentieri, ancò a persone ignote. Nell' istinto degli animali bruti apparisce qualcosa d'*analogo*, perchè gli uccelli pigolano agli uccelli e, mescolati di più specie in una gabbia, i simili soglion dormire accanto sulla cannuccia, e tutto ciò accade senza giudizj di confronto, impossibili a chi manca d' intelletto; ma nelle inclinazioni socievoli del bambino traluce la razionalità, quantunque implicita e confusa, perch' esso ne' suoi moti addimostra una varietà che si distingue dall'uniformità degl'istinti, e gli occhi suoi guardano con intendimento. Noi dunque, prima confusamente, poi distintamente, vediamo col pensiero l' interna somiglianza da' segni di fuori; come riconosciamo in altrui la somiglianza esterna del corpo, quasi un' immagine di noi riflessa in uno specchio, e si sente nell' altrui voce un' eco della nostra, e nel significato delle parole altrui l' anima nostra pensante. Questa somiglianza che la natura pose fra gli uomini, e questo accorgimento di somiglianza, producono la socevolezza e, per essa, i doveri e i diritti d' umanità. Ora parliamo de' doveri. Va cercato, qual sia la ragione naturale di questi doveri, quali le loro specie, e come ne procedono le obbligazioni più determinate delle particolari società umane.

2. I doveri dell' uomo con sè non prendono forse la loro ragione intima dal rispetto alla nostra natura? La ragione de' doveri d' umanità non può essere dunque diversa sostanzialmente. Quel rispetto medesimo che da noi richiede la natura nostra in ciascuno di noi, questa medesima natura lo esige da noi verso gli

altri uomini, perchè in loro come in noi è natura personale, non cosa, è ragione di fine, non mezzo, è libertà, non istinto, e in loro come in noi va rispettato l'ordine stesso de' fini umani. Pare che una soggezione istintiva sentano i bruti all'aspetto dell'uomo; e se mansueti s'addomesticano con lui, selvaggj lo temono, feroci lo fuggono, purchè non incitati da fame rabbiosa nè avvezzi al sangue umano; nell'uomo poi è un sentimento naturale di riverenza, benchè sopraffatto dalle passioni non di rado. E può venire dimostrato da molti fatti: per esempio, da non sopportare uno sguardo lungamente fisso nel nostro, anche i più animosi; dalla peritanza che infonde l'aspetto delle moltitudini ne' più potenti, anche nei Re, che si scoprono la testa o fanno altri segni di ossequio; dal sentimento di timidezza che provano i più esercitati, rompendo il silenzio fra molti, e volgendo a loro la parola; dal vergognarsi de' fanciulli e de' giovinetti alla presenza de' non familiari, modestia che par tanto amabile in quelli; dalla ospitalità ne' popoli più selvaggj, purchè non antropofagi, e con tale sentimento d'onorare l'ospite, che i Pagani credevano potersi ascondere ne' forestieri un Dio, Apollo, Mercurio e, vendicatore degli ospiti, lo stesso Giove, padre degli Dei e degli uomini; dalla cortesia tra' popoli civili, perchè l'essenza di questa consiste in dar segni d'onoranza; dalle parole infine che sentiamo in bocca di tutti e in ogni contrada incivilita, *portare rispetto, avere rispetto*, per trattare umanamente con gli uomini, ond'anche un servitore, offeso dal suo padrone minacciato, dirà, *mi porti rispetto*, cioè mi tratti da uomo.

3. Rispetto è amore. Dovere perciò, comprensivo di tutt'i doveri d'umanità, è l'amore degli uomini. Amore di eguaglianza e di comune parentela: ecco le sue qualità universali. D'eguaglianza; perchè qualunque natura intellettuale, conosciuta da noi, ci moverebbe bensì a riverenza, ma tra noi riconosciamo intelletti simili al nostro, natura eguale alla nostra, e basterebbero le lingue a fornirne la certezza, perchè in ogni lingua più selvatica il nostro pensiero ritrova sè stesso; e quegli Egheliani che affermano di natura inferiore alla nostra il Negro, e poi narrano come il Negro impari l'idioma de' Bianchi e il Bianco l'idioma de' Negri, non so perchè non s'accorgano della contraddizione, sapendo che, se non voltassimo da un ordin di segni ad un altro un pensiero medesimo, i linguaggj non s'apprenderebbero: l'identità specifica dunque, non messa in dubbio fra' Bianchi, e dimostrata dalla comune usabilità degl'idiomi più varj fra i popoli d'altro colore, serve a provarci l'obbligazione d'amar gli uomini tutti com'eguali. Ma evvi poi una reale attinenza di parentela fra ogni uomo di tutta la terra. Quale? Non può esservene altra, che la comune origine; giacchè questa, oltre il vincolo di specie identica, pone la *fraternità*, e oltre il vincolo della somiglianza, ci stringe con quello del *sangue;* nè alcuno potrà impugnare in ogni modo, che dall'universale cognazione non s'aggiunga qualcosa di più tenero e di più intimo a' doveri tra uomo e uomo; perchè, meritando rispetto la natura umana e trovando in essa, oltre la somiglianza di specie, la comunanza di parentado, ciò è un titolo sopraggiunto di comune affetto.

Vedesi quindi l' importanza delle tradizioni che fan derivare tutto il genere umano da una sorgente unica, giustificate dall' unità di specie che mostra *possibile* l' unità di nascimento; talchè, oscurate quelle tradizioni o negate, si dispregia le attinenze d' umanità, come fra' Pagani che davano lo stesso nome al forestiero ed al nemico.

4. Amore degli uomini, come tra uguali e fratelli, questo dovere, comprensivo d' ogni altro, rende le obbligazioni d' umanità obbligazioni di socevolezza, giacchè somiglianza e parentela portano compagnia o società; nè si può amare o rispettare gli uomini, rimanendo dissociati. Però, com' evvi eguaglianza e fratellanza fra tutti, evvi la società universale o naturale. Or ch' è mai questo consorzio che stringe insieme tutti gli uomini della terra; e non solo i presenti, ma in virtù delle memorie anco i passati? È una *morale unità* di conoscimento e d' affetto; e apprendiamo la detta unità, non con gli occhi nè col tatto, bensì con l' intelletto, e la verifichiamo con l' esperienza esteriore. S' apprende con l' intelletto, perchè la massima che *l' uomo ha da rispettare l' uomo, solamente perchè uomo*, pur senza ch' egli sia della medesima famiglia, del medesimo paese, della medesima società politica, si capisce vera da ognuno, per l' onorabilità dell' essere umano in sè stesso. S' avvera co' fatti dell' esperienza esteriore, che dimostra le segrete comunicazioni fra gli uomini occasionate dal senso; come, udita in teatro e in pieno popolo, ti muove a entusiasmo una musica, che in vuota sala non ti commove

a quel segno; e, quasi elettricità per filo conduttore, il riso ed il pianto si propagano in chi li vede o li sente; e, quasi arte d'effigiare in disegno i ritratti, l'esempio degli uomini effigia i costumi dell'uno nell'altro; e l'accompagnarsi è tanto efficace, che indi suona il proverbio, *dimmi con chi vai, e ti dirò chi sei;* e l'uomo, leggendo la storia de' popoli più remoti d'età e di luoghi, s'accende nell'animo di quelle passioni stesse, quasi per affetto di famiglia. Perciò i Sensisti, che, rimanendo a' sensi, non intendono queste intime correlazioni, han creduto, dagli Epicurei fino al Locke od al Rousseau, l'umana società essere un fatto artificiale, un contratto libero, un patto di utilità, quasichè invece stato di natura fosse la vita dissociata e disleggiata.

5. La naturale società va distinta perciò dalla civile, che nasce da quella Le società civili son molte, son particolari consociazioni, questo e quel popolo, il tale Stato e il tal'altro, retti con leggi e costumanze particolari; mentre la società umana è unica, cioè compagnia di tutt'i popoli, fratellanza di tutta la specie, senza leggi positive o consuetudini positive, governata soltanto da leggi morali o di natura, e che però chiamasi *società naturale.* Anco il civile consorzio vien da natura; *mediatamente* bensì, mentre quella *immediatamente;* sicchè, dati due uomini che muovano da' due poli della terra e s'incontrino all'equatore, sùbito, sol perchè uomini, si reputano stretti dal dovere di non offendersi a vicenda e, quand'occorra e ne' termini della possibilità, di porgersi aiuto. Le so-

cietà politiche, presupponendo l'uomo, cioè la natura umana, ricevono di necessità il fondamento loro giuridico dalla società naturale, nè possono alterarne l'essenza, perchè allora rovinano, com'edifizio a cui si scalzino i fondamenti. Nè dobbiamo credere sola ipotesi astratta la società naturale stessa, come non è ipotesi la natura umana, nè ipotesi l'uomo: non ipotesi, perchè in ogni consorzio politico sta la natura e l'uomo. E quantunque la società umana non regga nè si conosca senza le particolari compagnie civili, tal fatto non prova che il Giure naturale non preesista: bensì, come per le religioni positive una religione soltanto naturale, senza dommi e precetti positivi, non si vide mai nè può vedersi, e tuttavia diciamo naturale religione i dommi razionali che intorno a Dio e all'ultimo fine dell'uomo porge a noi naturalmente l'intelletto, e però le religioni positive vengono paragonate con le naturali dottrine per esaminare la ragionevolezza di quelle, non potendo la verità de' dommi e precetti positivi contraddire alla verità razionali; così le società civili, e le loro consuetudini e leggi vengono paragonate con l'idea del consorzio naturale, consistendo in essa la razionale sostanza loro, nè potendo lo Stato contraddirla senz'offendere la natura.

6. Del resto, che si distingua realmente la società universale dalla società civile, rileviamo da ciò, che a' diritti umani naturali corrisponde per natura l'obbligazione morale di rispettarli, mentrechè la società civile determina i diritti per modo che l'obbligo di

rispettare le leggi di essa non procede da natura immediatamente, sì solo dal bisogno di vita politicamente consociata. Gli esempj di tal differenza sovrabbondano in ogni trattato di *Gius naturale;* e mi ristringo a citarne due. Ciascuno trae da natura il perpetuo diritto a rivendicare la sua roba, di cui altri abbia il possesso anche in buona fede; il qual possessore poi, e i discendenti, stringe perpetuo dovere di restituire l'altrui cosa, se sappiasi mancare il titolo del possesso loro; ma, per contrario, le società civili posero le prescrizioni, differenti secondo i popoli e secondo le circostanze, giacchè, quando al tempo di rivendicazione non si ponesse limiti da leggi positive, avremmo l'incertezza della proprietà, con danno manifesto e universale e contro lo stesso Gius di natura. Un altro esempio: per legge naturale non può l'altrui proprietà ledersi mai, nè quindi recarsi uggia con l'ombra de' tuoi alberi al campo vicino, nè toglier luce all'altrui finestre; ma in che distanza si possa piantare o fabbricare, ciò la natura non definisce, e, per cansare liti, la legge positiva determina essa i modi del diritto e del dovere giuridico. Ecco il perchè discorro delle obbligazioni d'umanità, discorrendo della società naturale.

7. Tale pertanto si è la ragione de' doveri fra uomo e uomo, cioè l'amore e il rispetto della comune natura, onde sorge un consorzio universale d'*eguaglianza* e di *fraternità*. Vediamo le specie di questi doveri. Ci ha doveri *negativi* e *positivi*. Sogliono chiamarsi negativi quelli che vengono imposti da un precetto negativo, cioè proibitivo; non fare agli

altri ciò che non vorresti fatto a te. Possiamo anche significarlo così: *non fare agli altri ciò che offende il rispetto della natura umana.* In che modo si può mancare di rispetto alla natura dell'uomo negli altri uomini? La risposta è semplice; si manca, quando ciò che per noi è doveroso o lecito, e che pertanto non può essere offeso dagli altri, noi negli altri l'offendiamo. Non parlerò degli atti leciti, che sono indefiniti; ma, quanto a' doverosi, dirò che i doveri dell'uomo con sè sono criterio di paragone a' doveri dell'uomo con tutti gli altri uomini. Non abbiamo noi obbligazioni morali verso di noi per l'essere nostro, talchè dobbiamo conservare la nostra vita e l'ordine naturale degli atti co' loro fini? E ugualmente abbiam l'obbligo sacro di non uccidere altrui, eccetto la necessaria difesa, e di non far sì che altri commetta per noi o con noi qualche atto che travii dall'ordine naturale della finalità umana. Non abbiamo noi obbligazioni per le nostre potenze intellettuali, animali e morali, sicchè dobbiamo non disconoscere le supreme verità, e conservare sanità di corpo, integrità di membra, misura d'appetiti, e onestà in ogni nostra operazione? Ugualmente dobbiamo astenerci da tutto ciò che possa offuscare l'altrui giudizio sulle verità essenziali, od offendere l'altrui sanità e il corpo, o indurre altri ad appetiti fuor dell'ordine loro, e a mancare d'onestà. Non abbiamo noi diritto e talvolta dovere per la difesa de' nostri diritti? Bisogna dunque non offendere i diritti altrui d'ogni maniera, nè impedirne la difesa. Non doveri per il nostro perfezionamento? E bisogna non impedire il perfezionamento altrui.

8. Questi adunque sono i doveri negativi. Ma l'onore che dobbiamo rendere alla natura umana negli altri uomini, non può contenersi tutto entro la legge morale proibitiva; chè all'obbligo di rispettare con l'astenersi da far male deve aggiungersi l'altro di rispettare facendo bene o con la beneficenza; anzi, la natura d'amore sta più nella prontezza del benefizio, che nell'astenersi dal malefizio. La legge imperativa del bene dice così: opera quant'è necessario a rispettare l'uomo; e corrisponde a quel precetto: fa' agli altri ciò che vorresti fatto a te. Se non che, ci ha i doveri *positivi determinati*, e i *positivi non determinati*. Come ciò? La cosa è chiara, perchè corre un gran divario tra un atto che salvi altrui da un male presentaneo e determinato, come dare alimento a chi muoia di fame, e un atto che o salvi da un male indeterminato, come soccorrere la povertà, o aiuti un bene altrui, come il sovvenire di libri e di pecunïa un povero che studia. Quand'un uomo sta per affogare, il male suo è quello, male definito, preciso, anzichè indefinito e generico; e chi, potendo, non tragga quell'uomo dal mortale pericolo, è snaturato, perchè n'ha un determinato dovere. Bensì non siam' obbligati di salvare con grave pericolo nostro nè con grave danno l'altrui vita, l'onore, la libertà, la roba, perchè l'amore degli altri non toglie a noi l'amore di noi stessi; quantunque allora possa, ne' debiti modi, esservi eroismo.

9. Questi sono i doveri positivi determinati. Ora, gli altri si dicono *positivi non determinati: positivi,*

perchè si tratta di beneficare; ma *indeterminati*, perchè indefinita è la quantità e l'opportunità del benefizio. E questo può accadere in due modi. Primieramente, quando il male, da cui va salvato chicchessia, non abbia determinazione precisa, e a liberarnelo possa perciò e debba concorrere altri. Son'io tenuto a soccorrere gl'indigenti non colpevoli? Sì, purchè e finchè io possa, se no la durezza mia val come un dispregio dell'uomo. Ma *quanto* dovrà essere il soccorso? Ciò resta non definito, giacchè l'indigenza non è pericolo di morte presentaneo, nè io solo debbo provvedere agl'indigenti. Secondariamente, indeterminato è il dovere, quando si tratti di conferire un bene; per esempio, istruire o educare chi non ci appartenga per sangue o per obblighi del proprio stato, È dovere? Sì, potendo, se no chi direbbe mai che, indifferenti all'altrui bene, onoriamo la natura umana? Pure, *quanto* sia il da farsi e *quando*, non è determinato per natura, nè quindi per legge morale. Ma badiamo, son tanto connesse con le obbligazioni negative le obbligazioni positive dell'una e dell'altra specie, che, trascurando le positive, si tralasciano anche le negative, perchè non fare mai del bene val'altrettanto che far male: così, un popolo crudele che non soccorra gli affamati, realmente gli uccide.

10. Le società politiche trovano esse in questi doveri d'umanità un limite necessario? Cioè, hann'esse questi medesimi doveri che da loro non si possano violare? Sì per certo, dacchè la natura è l'albero, e le società particolari sono i rami. Nè i cittadini nè lo

Stato possono fallire alle obbligazioni *negative:* non i cittadini, sottoposti come uomini alla legge di natura, onde attinge autorità la legge civile; tantochè anzi la massima parte del Gius penale cada in punire azioni che nuocono altrui: non lo Stato, perch' esso, che venne istituito a difesa dell' uomo, si volterebbe a offesa, nè quindi la legge o chi l'amministra può menomare ciò che conserva o trae a perfezione la vita e la potenza dell' uomo; però iniqua la tirannide violenta o fraudolenta, e inique le Corti statarie che, senza il debito esame, condannano furiosamente gl' imputati alla pena del capo e alla servitù. Le società politiche, altresì, hanno i doveri medesimi positivi, tanto i cittadini, quanto lo Stato. I cittadini, che son sempre uomini, obbligati a riverire co' benefizj la natura dell' uomo; lo Stato, perchè a benefizio degli uomini venne istituita la civile società, nè il fine di questa può consistere in altro che nell' impedire i mali o nell' operare i beni, ad impedire i quali o ad operarli la libertà dei privati non basta; sicchè, a quest' ordine de' doveri positivi corrispondono le istituzioni pubbliche, sì di soccorso a' mali presentanei com' a' pericolanti d'affogare, sì d' aiuto alla non colpevole indigenza ed all' umana infermità e all' istruzione o educazione dei cittadini.

11. Veduta la ragione naturale de' doveri d' umanità e le loro specie, si domanda in ultimo come nascano i doveri più determinati delle particolari società umane, o queste sieno necessarie, per esempio, i civili consorzj e la Società religiosa; o libere, per esempio l' amicizia. Qui non trattiamo de' mezzi e modi

giuridici, chè ne discorreremo nella teorica de' diritti; ma genericamente de' doveri che procedono dal fine de' consorzj particolari. Obbligo comune a tutti è questo, mantenere le operazioni proprie nell' ordine dei consorzj; così a forma de' patti o espressi o impliciti, se la Società è libera, per esempio, una Compagnia d' industria e di commercio, oppure l' amicizia; come secondo le pubbliche istituzioni e leggi, se la Società è necessaria, per esempio, lo Stato politico e la Chiesa. Una società non può dirsi legittima, se illecita, contraria cioè a' doveri naturali; ma, salvo tal caso, gli ordini del consorzio debbon' osservarsi gelosamente: o finchè i patti lo vogliano, se consorzio pattuito da' liberi voleri; o perennemente se imposto da natura. E dico *perennemente:* giacchè, quando le consociazioni particolari, come la famiglia e lo Stato, bisognano naturalmente alla vita ed al perfezionamento degli uomini, le attinenze, che ne risultano, debbon reputarsi obbligatorie *per sempre*, imposte come sono dal Gius perpetuo di natura o essenziali al rispetto della natura umana. Però, violar le leggi del proprio paese, salvochè queste comandassero cose che il *naturale Diritto* proibisce come l' offesa della coscienza, insegnare il falso e simili, è un violare, indirettamente almeno, il Diritto naturale stesso che impone la civile società. L' obbligo, adunque, di venerare le leggi della patria, pur distinte dal Gius naturale, dovrà forse credersi soltanto esterno, e quindi una mera *legalità* (com' oggi si dice), senz' alcuno ingerimento della coscienza? No, è obbligo interiore, perchè s' offende l' uomo nell' offese dell' ordinamento civile, necessario all' uomo.

12. Va notato specialmente, che le relazioni degli uomini ad un fine comune formando un' unità morale o un tutto, dobbiamo far cedere i beni privati al pubblico bene quanto richiede la necessità; e indi l' obbligo di dare la vita su' campi di guerra, e parte di nostre facoltà pel pubblico erario, e sovvenire in ogni altra guisa le politiche bisogne; obbligazioni che san Tommaso con Aristotele significava in tal modo: *deve la parte cedere al tutto*, e, se recidiamo un braccio per la salute del corpo intero, deve anche il privato cittadino esser pronto a morire per la salute di tutta la cittadinanza. Certo non si capirebbe ciò, se l' impero della legge naturale non fosse divino, quindi assoluto, e travalicante ogni limite di natura e di vita umana; perchè se no, capiremmo al più al più ogn' altro dovere, fuorchè questo che per comando della natura nostra dovessimo uscire dalla natura e annientarci; ma l' impero viene da un' autorità, che supera ogni tempo e che dètte origine ad ogni cosa. Se *doveroso* è prodigare, bisognando, e vita e libertà e sostanze per la patria, non così è doveroso, benchè meritorio, di fare lo stesso per bene de' singoli cittadini; giacchè il diritto privato non ha sopra di sè che il pubblico, cioè un ordine più vasto; e quando nelle pestilenze (per esempio), senz' obbligo particolare di professione medica, o di ufficio sacerdotale o domestico, taluno assiste con pericolo della vita propria gl' infermi, è un eroismo, anzichè opera obbligatoria.

13. Fra le società libere mi piace notar l' amicizia, che non è mai relazione giuridica, nascendo i

suoi doveri e i suoi diritti da solo libero amore. Che cosa è l'amicizia? È forma più determinata dell'amicizia universale umana. Ora se questa non altro è che il rispetto di ciascuno alla nobiltà dell'uomo, l'amicizia particolare, dunque, la diremo un amoroso rispetto a qualche particolar nobiltà o perfezione che due o più ammirano mutuamente l'uno nell'altro, e ne nascono doveri speciali che sopravanzano i comuni. Onde s'arguisce che l'amicizia viene da origini morali, e si volge soltanto a fini morali, nè l'amicizia non buona può ritenere questo nome, chè nell'onorarsi particolarmente consiste l'affetto degli amici, e nella reciproca onoranza si contengono i doveri tutti e i diritti e le azioni eroiche dell'amico. Però, dopo la famiglia, l'amicizie confortano l'attinenze politiche dello Stato. Indi le male signorie odiano le amistà degli uomini; e quando, nell'età più rozze, il concetto di pubblico reggimento non era preciso, i capi acquistarono autorità per colleganze amichevoli; ch'ebber nome diverso e forma diversa; come i Re collegati e gli amici d'Agamennone, i Mirmidoni di Achille, i Socj di Roma, le clientele de' patrizj, e i fedeli o compagni (*comites*) nelle istituzioni militari e feudali del Medio Evo.

14. Due ordini d'officj vanno singolarmente accennati, relativi bensì alla società umana universale, ma la cui pratica risguarda molto più le società particolari; cioè, così l'esercizio delle professioni che la legge politica più o meno favorisce o assicura, come l'uso della parola che per gl'idiomi e per consuetu-

dine di vita stringe di più i legami di famiglia e di nazione. Libero è scegliere un'arte, un mestiero, una nobile disciplina; ma, scelta, l'acquistarne conoscimento pieno, quant'a noi sia possibile, val come non porsi a rischio di manomettere i doveri *negativi* e *positivi* più essenziali d'umanità; e, acquistato conoscimento del da farsi, poi con istudio e industria procurare d'accrescerlo finchè duri la vita, e poi altresì esercitare l'arte o la professione in benefizio degli uomini, anzichè per unica utilità propria, tutto ciò è non già qualcosa di supererogatorio, ma di sostanzialmente onesto e, chi ne difetti, è disonesto. Perchè, di fatto, qualunque arte o disciplina venne ordinata per utilità comune degli uomini, e riceverne mercede va bene; ma non può mai sviarsi l'arte dal fine suo, cioè dal giovamento della società umana, nè può mai conculcarsi le ragioni della giustizia. Medici, che non per l'incertezza dell'arte loro, ma per ignavia di studio e per capriccj di sistema, piuttostochè curare gl'infermi, ne prolungano le infermità o li lasciano storpiati e malconci e talora gli uccidono, son essi galantuomini? Maestri, che, insegnando, non sentono la necessità d'imparare, sbadati, vani, disamorati, fastidiosi, hann'essi onestà? Giureconsulti, che affermano di patrocinare i diritti altrui, senza dottrina sufficiente, senza por l'animo a ben distinguere le liti giuste dall'ingiuste o gli argomenti da' cavilli, potrebbero essi, quando serbasser fiato di coscienza, alzare gli occhi fra uomini probi? E tacerò di que'capitani che, ignorando la milizia e i luoghi e il nemico e la disciplina, conducono al macello i loro soldati e co-

prono di vergogna e di affanno la patria; nè dirò degli uomini di Stato e de' giudici, che, intorno alle ragioni di fare ottime leggi o di amministrare la cosa pubblica o di ben giudicare, non meditarono mai o leggermente, o che portano in ciò animo parziale, perchè s'intende sùbito, come per l'ignoranza loro o malizia gli Stati vadano in perdizione.

15. La parola poi è il mezzo pressochè universale all'esercizio de' doveri d'umanità, perchè, o essa medesima li compisce, o accompagna le nostre operazioni. Come la luce fa vedere scambievolmente i nostri volti, così la parola fa vedere i nostri animi: splendore di luce interna, diffuso fra gli uomini, e che li rende noti fra loro. Or primieramente la parola serve a comunicare la verità, e si riferisce o al pensiero come dottrina, o a' fatti umani come testimonianza. Indi si scorge il debito di porre, con ogni meditazione nostra, nel nostro parlare la *verità* e la *veracità*. Serve la parola in secondo luogo a persuadere il bene in ogni congiuntura, massime per chi educa i figliuoli proprj o gli altrui, pubblicamente o privatamente. Indi si scorge il debito di porre, quanto più possiamo, nelle parole nostre l'*affetto del bene*. I *sofisti* mettono l'*errore* in luogo della verità; i *maledici*, la calunnia, il vituperio, lo spergiuro e le false testimonianze, cioè la *menzogna*, in luogo della veracità; i *seduttori* di popoli o di privati e di donne o d'uomini, la *corruttela* de' sensi e dell'orgoglio in luogo di costumi santi e benigni. Allora, come sparita ogni luce del mondo, si fa notte agli occhi, così, pervertito l'ufficio della pa-

rola, si fa notte agli animi, nascosti nell'ombra di linguaggj oscuri e pieni di bugia. Chi pensi com'al prigioniero che vive in silenzio, par musica soave il suono di voce umana, e come tal musica diviene frastuono d'oscenità e di bestemmia, di fraudolenza e di rancore, sente stringersi 'l cuore. Quando a' parlatori di mestiero ed agli scrivacchiatori di mestiero il meno che prema è la verità, e, purchè si parli e si scriva e si guadagni e si faccia rombazzo, non importa verificare dottrine o fatti, cose presenti o passate, tradizioni orali o storie, allora nell'abito universale del mendacio si perde scienza e virtù e quasi ogni vestigio d'umanità.

16. Concludo, che a' doveri dell'uomo con gli altri uomini è *naturale* ragione il rispetto della natura umana, e costituisce la *società naturale;* poi, che questi doveri si distinguono in *positivi* e *negativi;* e che i doveri delle società particolari derivano dal naturale consorzio. Nè astrazione vana è la compagnia universale degli uomini, sebbene tanti popoli restin' orbati ancora d'incivilimento, e le contrade incivilite fremano di guerra; perchè l'unione della nostra specie intera rifulge sempre agl' intelletti e agita gli affetti più segreti. Questa idea sollecitò i Romani all'impero della terra, preparando le vie al Cristianesimo, e mosse i viaggiatori a scoprire i luoghi più sconosciuti, gli storici a indagare ogni memoria dell'età più remote, gli archeologi a scrutare i monumenti e le tombe, i filologi a interpretare tutti gl'idiomi e a divinare le lingue più misteriose, i filosofi e i politici a conget-

turare i tempi che verranno; perchè tutti sentiamo il desiderio di parlare co' passati e co' futuri, co' vicini e co' lontani, quasi con la famiglia unica di tutt' i parlanti, onde il cuore dell' uomo è cittadino de' secoli e abbraccia con l' amore ogni generazione. Non ignoro i mali del nostro tempo; ma vedo il solco delle strade ferrate o delle navi a vapore per tutta in giro la terra; e sento entro l' anima mia, piucchè definirli col raziocinio, i disegni della Provvidenza nella fraternità del genere umano.

CAPITOLO XXXVII.

Doveri della famiglia.

SOMMARIO.

1. Importanza della famiglia. — 2. L'amore, causa morale del matrimonio, — 3. è distinto dall'appetito sensitivo, — 4. perch'è un rispetto; — 5. talchè ne deriva: la bilateralità del matrimonio stesso; — 6. l'indissolubilità; — 7. (e però il divorzio è contro natura, — 8. come si dimostra pure per gli ufficj educativi); — 9. l'eguaglianza, ordinata col principato del marito, — 10. disordinata dagli eguagliatori; — 11. e la reciprocazione degli aiuti. — 12. L'amore, compìta la famiglia, produce i doveri de' genitori verso i figliuoli, — 13. de' figliuoli verso i genitori, — 14. e de' fratelli tra loro. — 15. L'amore, propagata la famiglia nelle parentele, produce gli obblighi di parentado. — 16. Vizj, fra' quali può vacillare la società coniugale e parentale.

1. Proseguendo a esporre i doveri dell'uomo con gli altri uomini, vengo alla famiglia in particolare, perchè, com'ho notato altrove, il consorzio domestico ha per oggetto principale il dovere; oggetto che apparisce dal fine medesimo di perpetuare la specie umana, rinnovandola con la generazione, informandola con l'educazione: onde l'efficacia de' genitori non è, a somiglianza degli Stati o del Gius civile massimamente limitativa e però esterna e giuridica, sì

principalmente generativa e perfezionativa, e però interna e tutta morale. La famiglia poi è il fondamentale consorzio, perchè generativa di tutt'i consorzj umani, come l'individuo umano è il fondamento della famiglia stessa che ne viene formata e procreata. Indi la Religione ancora, se la consideriamo *esternamente*, originò da quella; anzi, gli esordj del Mosaismo li posero l'antico Abramo, Isacco, Giacobbe, e i suoi dodici figliuoli che furono patriarchi delle dodici tribù; e così, l'inizio del Cristianesimo, che compisce il Mosaismo, è la Santa Famiglia, soggetto perciò sì caro anche all'arti belle dell'èra cristiana. Sicchè, la società familiare, dando nascimento agli uomini, fa sorgere doveri speciali oltre i doveri generali d'umanità, giacchè ogni attinenza nuova fra certi uomini aggiunge alla natura un fine comune a questi, e però ne scaturiscono doveri nuovi. E io gli esaminerò, man mano ch'essi vengono formati col formarsi della famiglia.

2. Principiamo dalla causa morale del matrimonio. La causa interiore prendeva un nome pieno di soavità e di potenza, cioè *Amore*. Tutti gli affetti son forme speciali d'amore; ma questo affetto si dice amore per eccellenza, quasi origine del consorzio umano e perciò d'ogni umana benevolenza, o quasi tra gli affetti naturali vivissimo e pieno di attraimento e d'annegazione. L'affezione tra uomo e donna ne'casi ordinarj, ed eccetto gli artifizj dell'interesse, precede la formazione del maritaggio; ma, quando non preceda o non s'attraversino poi passioni disordinate, na-

sce col farsi l' uno dell' altro, ed è *causa morale* dell' unione; altrimenti, compagnia vera di due non può concepirsi senz' affetto reciproco, e sarebbe costringimento esterno, un coabitare, non un convivere, casa comune, non vita comune. Bisogna poi avvertire, che quest' affetto, se antecede (com' è naturale) il matrimonio, tende al connubio per essenza sua; unione che unica mette in armonia, secondo la natura umana, le leggi fisiologiche con le intellettuali e morali, e con l' altre di conservazione e di perfezionamento della specie. Unico il matrimonio unisce i fini dell' anima razionale e del corpo animato. Qualunque altro amore, che non miri al detto termine, sta contro al dovere; perchè, o è animale sensualità senza i fini razionali e socievoli, o è astratta idealità che facilmente divampa in fuoco de' sensi. Tristissimo poi è quest' amore, se offende i connubj altrui, anche solo con affetti traviati dal segno; perchè viola i diritti e l' accordo della famiglia, dove si fonda il consorzio civile. Dato poi che la tranquillità de' coniugi sia già turbata, gli amori non retti, oltr' essere non giusti per essenza loro, impediscono che la pace si ricomponga.

3. Causa morale del matrimonio è dunque l'amore. Or vedasi la sua natura. I Platonici, o, meglio, i Filosofi spirituali tutti han ragione dicendo, che l' amore non è appetito solamente o principalmente di senso, come i Sensisti affermano. Quand' anche si generi dentro di noi dall' aspetto di bellezza corporea, ciò non richiede un affascinamento d' apparenze molto

dilettose; ma più ci attraggono i segni e dal volto e dalla persona d'un sentire buono e delicato; tantochè, anzi, riesce piacente non di rado il non avvenente, se vi risplenda l'interiore bellezza degli affetti. Poi, abbiamo una prova sperimentale chiarissima; perchè le dilettazioni vagabonde non abbisognano d'affetto, e, viceversa, l'amore può vivere senza dilettazioni, così per la verecondia che antecede l'accasamento, come per la durata dell'affetto stesso e, anzi, per l'accrescimento suo nelle infermità e nella vecchiezza e pel consenso di castimonia. Piacere, quindi, e amore non s'identificano. Piuttosto, quando il senso prevalga è nemicissimo dell'amore: porta gelosie, furori, un'interna separazione degli animi che fra loro non si onorano più, nè quindi s'amano; talchè i più avvampati di queste cupidigie soglion'essere i meno amorosi, come da' libri non puri vien fuoco, non luce. La diversa qualità degli appetiti sensuali e intellettuali (quando essi non cospirano ad un segno) fa sì, che, mentre il senso corre qua e là errabondo, adescato agl' inviti del godimento e da qualunque lato essi gli vengano, l'amore invece sta fisso, perchè l'intelletto *contempla l'oggetto suo* e in esso si compiace; talchè (vedasi l'essenziale diversità) l'appetito de' sensi sregolato è amor proprio e l'amante ama sè stesso, dove l'amore dell'intelletto è veramente amore dell'amato, e spinge i nobili cuori all'eroismo, e vive talora non contraccambiato, senza speranze, anche tradito, perchè il bene dell'amato è bene del suo amatore. Quind'il senso, diviso dalla mente, non tiene alcuna volontarietà, e ama o disama per istinto, nè il voluttuoso

saprebbe dirne il perchè, salvo quest' unico, *mi piace o non mi piace più;* crudele perciò talvolta e spregiatore di chi più sembrava esserne adorato pazzamente; ma l' affetto intellettivo è nell' essenza sua volontario, *un voler bene*, sicchè, quando ci tentino inclinazioni opposte, la volontà non le seconda e perdura nell' affetto.

4. Negata l' identità fra la natura di questo amore e degli appetiti materiali, si veda tal natura in modo più diretto e positivo. Già ho dimostrato altra volta com' ogni amore intellettuale sia rispetto, cioè un rendere onore con l' animo e con gli atti esterni al pregio di chi s' ama. Talchè l' amore, che cagiona il matrimonio e la famiglia, è un rispetto particolare, che s' aggiunge al rispetto d' umanità. Indi procede un fervente desiderio degli amanti di perfezionare sè stessi. E perchè ciò? Per questo, ch' essi ammirando e rispettando i pregj della persona amata, ne cercano l' affetto per quella via stessa donde l' affetto giunse a loro, cioè rendendosi più onorati e pregiati al cospetto di chi essi amano. La *Cavalleria,* perciò, potè bensì cadere in esagerazioni e talvolta in ridicolezze; ma certo, la cagione intima di quella istituzione fu il desiderio di procacciarsi amore con l' onore: talchè gli uomini più rozzi, come si rileva da' costumi e dalle poesie de' campagnuoli e de' montanari, procurano mostrar valentia di corpo ne' giuochi, e valore d' ingegno e leggiadria di cuore ne' parlari più raffinati e nelle canzoni; nè gli ornamenti esterni, che più garbano agli amanti, significano altro che ansietà di perfe-

zione da pregiarsi, ornamenti che solo tralignano in pompa od in iscandalo fra gente corrotta e perciò disamorata. Checchessia, dunque, di certa poetica sottigliezza, i Provenzali, l'Alighieri e il Petrarca ottimamente posero nelle perfezioni di lor donne la causa dell'affetto loro. Anche i poeti antichi, meno spirituali, s'accorsero di questo fatto; e in Omero, fra gli allettamenti di Calipso e di Circe, Ulisse sospira la fida sua moglie; in Virgilio, Didone s'innamora d'Enea, che racconta le sue geste mirabili e le sue grandi sventure. Quel rispetto d'amore ci spiega il perchè della peritanza fra gli amanti, quasi un timore di semplici fanciulli nel venire innanzi a gente onoranda; e il perchè la compassione schiuda le porte dell'affetto, se sia pietà di dolori altamente patiti e che non inviliscano; e il perchè l'ingegno, bellezza tutta interiore, attiri sì spesso uomini e donne ad amarsi (e, anzi, ciò può dare occasione a infortunj ed a colpe, chè non sempre l'ingegno è bontà); e il perchè, infine, anco le dilettazioni men degne cerchino abbellirsi di questo splendore, come fra' Greci che, non pregiando le mogli serrate ne' Ginecei, chiedevano affetto alle amasie ornate di grazia e di dottrina, e chiedevasi alle favorite letterate o poetesse ne' regni di Luigi XIV e di Luigi XV. Però quando i popoli non più intendono gentilezza d'amore, segno è che alla famiglia mancò la propria causa morale, e indi seguono corruttela e barbarie.

5. Il *rispetto amoroso* dunque forma il consorzio domestico, e n'è il dovere primo, da cui derivano

tutti gli altri doveri. Formato il coniugio, vediamo le qualità e i doveri che procedono nel matrimonio dall' amore. Se l' amore inclina per leggi morali e per leggi fisiche all' unione perfetta di due coniugi, o alla compagnia di due vite in una, come se l' uno fosse la metà del tutto, e l' altro l'altra metà, e il tutto si conglutinasse d'ambedue, segue che il matrimonio è *monogamico*, unione d' un uomo e d'una donna: non è *poligamia*, dunque, o più donne a un uomo, nè molto meno *poliandria*, o più uomini a una donna, come fra certi selvaggj; perchè il primo invilisce la donna che più non è madrefamiglia, il secondo invilisce l'uomo che più non è padrefamiglia. La quasi parità nel genere umano di maschj e di femmine avvalora questo ragionamento, ch' è avvalorato altresì dalla Fisiologia; ma la sostanziale ragione si cava dall' idea d' amore, causa efficiente del connubio fra gli uomini. La qualità di bilaterale genera l' obbligazione di fedeltà, eguale ne' due coniugi, fedeltà ch' è lo stesso amore, considerato nella sua fermezza verso i proprj oggetti: fede primieramente d' animo che produce con certezza l' esteriore de' corpi, e la rende venerata. Indi si scorge la malizia del contrario; giacchè, tralasciando gli argomenti fisiologici di sterilità nelle incontinenze o di generazioni guaste, o gli argomenti di giustizia per il censo usurpato alla figliolanza legittima, basti la ragione che, offeso l' amore maritale, s' offende l' amore nelle sue più intime radici, da cui germina ogni affetto di società umana.

6. Inoltre questo amore, formativo del connubio,

produce in esso un'altra qualità essenziale, o *la bilateralità perfetta*, cioè *l' indissolubilità;* che può dimostrarsi, o per la natura dell' affetto coniugale, o per l' educazione de' figliuoli generati da esso. Checchessia degli arbitrii umani, per legge di natura il matrimonio viene formato dall' affetto; e se l'affetto d' inclinazione non lo cagionò, dee sopperirvi l' affetto liberamente voluto, dacchè amore d' intelletto non è istinto, sì libera volontà. Chi dice *voglio amare*, perch' è debito mio, già il suo affetto è volontà di ben comune; se no, come potremmo noi, quando libero non fosse l' affetto, amare i nemici stessi, o perdonare *di cuore* a chi ci offese?. Nel matrimonio poi, pensar l'amore quasi un alcun che di temporaneo, è contraddittorio: un amore per mesi o anni, non per sempre; anzi da chiunque ami, esce spontaneamente la parola *sempre sempre*, appunto perchè s' origina dall' intelletto che *travalica i tempi*. L' amore del coniugio è unione della vita nell'intero esser suo, anima e corpo, e però di tutta la vita. Indi scorgiamo la non legittimità del divorzio, di quello cioè propriamente detto così, che scioglie il matrimonio e licenzia i due a matrimonio nuovo. Le ragioni del divorzio sonano così: *staremo sempre uniti, se non avvengono tali fatti che ci disgiungano;* dove sentiamo l' intima contraddizione di due volontà: la volontà non condizionale dell' affetto che ci fa dire il *sempre;* la volontà condizionale del proprio talento che aggiunge, *finchè ci piacerà*.

7. Non bisogna mai dimenticare quattro conside-

razioni più importanti. E la prima è, che il divorzio, mettendo la possibilità del dissolvimento, toglie la sicurezza del durare in compagnia, e quindi provoca spesso i desiderj di ciò che torna possibile a farsi; talchè il divorzio non è il più delle volte la pena, sì un premio d'infedeltà, come vediamo tra' popoli antichi e fra certi popoli odierni. L'amore, in secondo luogo, non dee pensarsi come un istinto cieco, ma come un volontario affetto di ben comune; talchè non ha nulla del capriccioso e dell'arbitrario, nè valgono dunque i lamentii dell'esser guasto l'*umore* fra' due, del non sapersi accordare, dell'avere tardi scoperto il naturale contraggenio: non valgono, perchè il matrimonio dee rispettarsi per volontà libera, non per voglia, e poi la voglia succede spesso alla volontà. In terzo luogo, l'amore, inteso razionalmente, ha natura eroica, tende al bene altrui, piucchè al proprio, e, quand'il matrimonio è formato, l'annegazione diventa obbligo, perchè l'annegazione stessa dell'amore fu liberamente promessa: onde, in famiglia, patire e compartire son doveri santi, non già rompere i legami per desiderio di vendetta, o di legami più grati, o d'un vivere più sciolto. Finalmente, se libero fu il matrimonio nel comporsi, non libero è a risolversi, dacchè la perennità si volle con libero assenso; come appunto, anche nell'ordin politico, varj popoli han libertà d'unirsi fra loro, gli Stati d'America per esempio, non di separarsi quando lo Stato si è formato, e chi tenti separazione, vien punito di ribellione: sicchè, non ammettendo indissolubilità di connubio, neppure si ammetterebbe più l'indissolubilità degli Stati.

8. Ciò quant'all'affetto coniugale; ma s'aggiunge il rispetto della figliuolanza. I coniugi e i discendenti compongono la famiglia intera. Or pongasi mente che la famiglia è, fino ad una certa età de' figliuoli, esternamente indissolubile; ma è sempre poi non solubile moralmente. Che voglio dir'io? I bisogni del conservare o educare i figliuoli si distendono per lo più a molti anni del matrimonio; a quegli anni, cioè, che i maritati passarono i confini della giovinezza, e meno van soggetti, o men debbono, e più inescusabilmente sono, a vaghezze di fantasia; quando poi la famiglia può sciogliersi esternamente, perchè i figliuoli, maggiori d'età, possono escire dalla potestà patria e far casa da sè, moralmente non si risolve mai quella, restando uniti nel debito dell'amore figliuoli e genitori. Or se indissolubile così è la famiglia intera, come diremo noi solubile il consorzio coniugale, pernio di tutta la Società familiare? Come potrà essere unita la società fra genitori e figliuoli, che mirino la madre con altro marito, e il padre con altra moglie, mutate sì dolorosamente le parti e talora sì vergognosamente? Il dovere di fedeltà termina dunque con la vita soltanto. Non può negarsi che il matrimonio indissolubile non sia istituzione più scevra d'animalità, e quindi umana davvero; giacchè gli animali bruti non hanno famiglia, in significato proprio; e anche i monogamici, come le tortore o i colombi, se allontanati dal compagno, s'uniscono ad altro, nè riconoscono i figliuoli, appena questi si nutriscono da sè stessi.

9. Il matrimonio, pertanto, è società bilaterale e

indissolubile. Basta ciò ad averne l'idea piena? No certo, perchè bisogna poi sapere se i coniugi stien fra loro in relazioni d'eguaglianza, o il contrario. L'amore de' due coniugi porta eguaglianza, che perciò dev'essere rispettata dall'uno e dall'altro; giacchè l'unione loro si formò liberissima per un bene comune. Ma l'eguaglianza non toglie, in un differente rispetto, il principato amorevole dell'uomo. Difatti, l'amore prende nell'uomo e nella donna due aspetti diversi. Supponiamo un amore sì fervido che l'uomo adori, per dire così, la sua fanciulla e poi donna, procedendo con lei rimesso e umile, e la chiami signora del suo cuore; immaginiamo ancora, che la fanciulla e poi donna s'avvegga del suo impero e lo voglia esercitare; tuttavia, eccetto le consuetudini di un'educazione artificiosa, quello, che più ama in essa l'uomo, è la naturale modestia e sommissione che, per l'altezza dell'affetto, invoglia l'amante a ricambiarla di liberi omaggj. E perchè mai questi tornano sì cari alla donna? Perchè l'amore umilia il naturalmente più altero; talch'essa vede nell'ossequio la signoria di lui, o la gentile condiscendenza. Però le dimostrazioni di rispetto invaghiscono sì potentemente la donna, che non ama invece la rimessione de' modi, nascente da prostrazione d'animo; anzi questa è viltà e muove le donne a dispregio, perchè i modi paion benigni e umili se scesi da un animo alto. Sicchè, il matrimonio della donna è compagnia di vita in sommissione d'amore. Nel governo domestico le due parti vengono naturalmente assegnate: l'interno della casa più alla donna, l'attinenze della famiglia col vivere civile più all'uo-

mo; principato del marito sulla moglie per autorità di riverenza, principato comune sui figliuoli per autorità d'impero.

10. V'ha oggi l'opinione di certuni che vorrebbero l'assoluta eguaglianza fra' due sessi. Finchè si naviga ne' sistemi astratti, nelle possibilità immaginate *a priori*, nelle ipotesi di cose morali non viste, benchè poi delle ipotesi mal formate sien tanto visibili e tanto terribili le conseguenze, non v'ha modo d'opporre argomenti a chi finge un futuro d'invenzione sua, e predice ogni bene da questo: immaginazioni che rompono le parole in bocca di chiunque argomenta in contrario; ma quando vi ha fatti naturali, che si vedono, allora poi come negarli o tramutarli? Per esempio, ai pareggiatori d'ogni cosa se noi dicessimo che, pareggiando *assolutamente* i due sessi nell'ordine familiare (del civile parlerò altrove), si spezza la legge universale degli accordi, cioè l'armonia d'ogni cosa per corrispondenza e per contrapposto, in altri termini, per somiglianza, varietà e contrarietà, essi risponderebbero in molte guise ingegnosissime, ma probabilmente con questa principale: *che dir ciò è metafisicare;* direbbero (credo) così, metafisicando intanto d'un invisibile futuro e di cose non mai vedute costoro arditamente: ma quando poi si domandi loro, se potrà mai venir fatto ad essi d'uniformare in una stampa le membra maschili e femminili senz'alcun divario, qui per forza sarebber costretti a rispondere, *no,* gli eguagliatori, benchè di molto ingegno. Questa fisica differenza, impossibile a cancellarsi, produce

appunto la morale differenza ne' domestici uffizj e doveri; giacchè portare i figliuoli nel seno materno, allattarli e averne poi custodia e allevarli, rende necessario che la donna sia più casalinga dell'uomo, e men di lui occupata negli esteriori ufficj e nell'amministrazione faticosa del domestico patrimonio. Anche la voce femminile ha più del fanciullo, e però i figliuoli più l'amano, somigliante alla propria; e il guardo, e i modi, e tutta la persona più s'accostano sempre all'età giovinetta, che più s'affida perciò nelle madri; le quali portano così nelle fattezze medesime il ministero santo di custodi della figliuolanza. Taccio, che nella mansuetudine (cagionata da corpo più delicato) della sua compagna l'uomo si mansuefà e si compisce; ma dirò invece, non già nel ragguagliarle in tutto agli uomini doversi porre la dignità eccelsa delle donne, sì ch' elle sono le più potenti educatrici del genere umano; talchè l'aspetto matronale ha del venerando anche agli occhi più svergognati. Certo, educatrici, e però non serve, non rozze, non ignoranti; eppur mantenuta sempre la differenza che le fa sì grandi, come differisce non solo l'ingegno, sì anche la forma muliebre della scrittura.

11. Il matrimonio è dunque un consorzio bilaterale, indissolubile, uguale nell'affetto, disuguale nella riverenza, e finalmente di reciproco aiuto. Se, difatti, l'amore coniugale ha per fine suo il bene comune, i due coniugi han doveri mutui di conservazione e di perfezionamento. I quali si sostanziano negli aiuti materiali e morali. Unificata la vita, non può non essere

accomunato ciò che serve alla vita; ond' ogni cosa è comune a' due consorti. Dispongono bensì le leggi circa i diritti di proprietà per gli effetti de' retaggi e dell' amministrazione; ma, per l' uso, tutt' i beni vengono in perfetta comunanza, sicchè il marito non dice *mio* e *tuo*, nè *mio* e *tuo* la moglie, sì, per sentimento spontaneo d' amore, ambedue dicono il *nostro*. Dove regnano queste disparità, fugge la concordia. Quanto agli aiuti morali, la vita unificata impone che ogni allegrezza e ogni dolore non sia diviso; e specialmente, poichè tutta un educarsi o un migliorarsi è la vita umana, deve con la parola e con l' esempio esercitarsi la cura del mutuo miglioramento; e se com' il proverbio dice: *il buon marito fa la buona moglie* (verità ripetuta dall' Alfieri nella *Satira sulle donne*, contro le sensuali accuse d' un secolo protervo); è altresì vero, che *la buona moglie può fare il buon marito*, perchè di tutt' i magisteri è potentissima la parola e anche il silenzio e l' aspetto d' un amore buono.

12. La società domestica, che principia dalla coniugale, si compisce nella parentale, o de' genitori co' figliuoli. Anche l' amore degli uni e degli altri è un rispetto; ma diverso, giacchè di sottomissione il filiale, di ministero autorevole il paterno e materno. S' avverta che *ministero* significa ufficio di ministro. E ministri dell' ordine di natura e di Provvidenza sono i genitori; e poichè non avvi ministero senz' un fine, così fine di questo è l' utilità de' figliuoli, la cui alta natura dev' essere rispettata da' padri e dalle madri, conducendoli al bene con autorità. Perciò i doveri di

paternità e di maternità si riducono alla sussistenza e all'educazione: sussistenza, perchè i genitori, dando a' figliuoli la vita, devono conservarla, e qui consiste la più alta consolazione del lavoro, veder mangiare il pane a' proprj figliuoli; educazione, perchè, non il corpo solo, ma dee generarsi l'uomo, e quindi principalmente la vita interna, che recasi all'atto per gli ufficj educativi. Prendono forma diversa, secondo la qualità de' tempi, de' luoghi e della famiglia, questi doveri, non potendosi considerare astrattamente la natura de' figliuoli, ma in tutte le circostanze reali del nascimento loro: così, quanto alla sussistenza, non è debito principale il solo mantenimento, ma l'avvezzare i figliuoli a provvederselo da per sè, da liberi uomini; e ciò anche i benestanti, facendo prendere a quelli una professione, di loro scelta sì, pur professione, chè, senza operosità, l'uomo non può chiamarsi uomo, ma ombra d'uomo; e in tal modo facevano gli antichi nostri, anche doviziosissimi, finchè la pompa spagnolesca di que' tempi non insegnò a porre nell'ozio la nobiltà.

13. I doveri poi de' figliuoli verso i genitori si contengono nel rispetto di sommissione, come al principio della lor vita. Orridi sofismi s'è tentato propagare nella gioventù. Qual gratitudine, si dice, può dar mai, o quali doveri d'ossequio la dilettazione procreativa? Rispondo, che altro è l'obbligo di natura e altro è l'obbligo di riconoscenza. Per natura, serve l'attinenza di causalità; buoni o cattivi sieno i genitori, pur quelli che abbandonano all'altrui pietà i figliuoli

non concepiti onestamente; giacchè, per titolo assoluto di legge naturale dovendosi riverire la natura umana, la causa generatrice di questa in loro debbono riverire i generati. Si rispetta la legge di natura e l'uomo, non la tale o tal'altra volontà d'un uomo. Ma il debito solenne di riconoscenza viene dal fatto de' legittimi matrimonj; giacchè questi non persuade il solo diletto, nè principalmente il diletto, non malagevole ad usurparsi e senza gravezza fuor del vincolo matrimoniale; bensì muove gli uomini la speranza di legittima prole, che deve riconoscere dunque ne' genitori non un solo effetto di natura, sì un affetto di volontà. Sicchè a ogni modo è ne' figliuoli l'obbligo d'aiuti materiali e morali. Se a'genitori fallisce per vecchiezza o per altra cagione l'alimento e la comodità, e se a' genitori bisognano conforti e consigli, deve assisterli la figliolanza non isnaturata, perchè la vita ritorni alla vita, e il fiume della conoscenza e dell'amore rifluisca verso le sue sorgenti, e così gli effetti riconoscano la loro cagione. Indi, acquistata la maturità del senno, i figliuoli son trattati con certa osservanza da' genitori; ma in quelli, di ricambio, s'aggiunge alla riverenza consueta una tal quale più dolce tenerezza, quasi di patrocinio alla canizie.

14. Se la natura di causalità obbliga genitori e figliuoli, la comunanza di derivazione obbliga i fratelli. È un' attinenza che s'aggiunge all'altra d'umanità e che va rispettata, nascendone obbligazioni di reciproco affetto e aiuto. Il nome di fratello suona profondamente dolce all'animo, perchè vi sentiamo i

nomi del padre e della madre. Or come avviene, pertanto, che sì rara è tra' fratelli la concordia, e sì antico è il proverbio che lo dice? Molte cagioni potrebbero assegnarsi: l'eguaglianza de' diritti, la disparità de' temperamenti, la necessità del conversare, la facilità del dispiacere, parzialità de' genitori, ombre, gelosie; ma, in sostanza, tutto può ridursi a dire, che la confidenza fraterna toglie spesso la convenienza, e che un' offesa o creduta o vera tanto più scotta, quanto viene da chi più s'ama. Certo è che i dissidj fraterni scompigliano poi le città e le nazioni, giacchè la fratellanza de' cittadini s'impara solamente nella fratellanza del sangue. Tremenda storia è, dunque, Caino e Abele, Romolo e Remo, Epimeteo e Prometeo, e i rissanti figliuoli di Giacobbe, preludj alla scissura fra le dodici tribù ne' due regni separati d'Isdraello e di Giuda. Dee porsi ogni cura, perciò, di mantenere la pace, schivando singolarmente i Tribunali a decidere gl' interessi fraterni, e prediligendo sempre (quand' occorre) l'autorità di giudici privati, o un arbitrato d'uomini retti e per comune accordo eletti; com' altresì vuol' essere mantenuta la temperanza de'modi e l'amorevolezza, onde vengono impedite le contese, rarissime perciò tra fratelli e sorelle per la dolcezza e mitezza de' costumi femminili: in tal guisa, se ogni ombra non può evitarsi, presto si dilegua, e le cagioni di sdegno passeggere dan luogo alle voci non mutabili della natura.

15. Formata la famiglia nel matrimonio, compita ne' figliuoli e ne' fratelli, si propaga poi nelle paren-

tele per matrimonj nuovi, quasi una vita che distenda i suoi tralci, e che, propagginandosi questi, diventa un vigneto. Indi l'obbligo d'un affetto speciale fra tutt'i parenti secondo le graduazioni di parentela, corrispondenti a reali attinenze di natura più o meno strette secondo la vicinanza loro ad una causa comune. Ma particolarmente noterò, che, salvo necessità, come nelle origini della specie umana, leggi naturali e positive proibiscono in certi gradi di cognazione o anche d'affinità, determinati dal Gius positivo per indeterminatezza del Gius naturale, il matrimonio de'parenti. E negli ordini familiari cagione di tal divieto è, che fra gli ascendenti e i discendenti verrebbero confuse le ragioni dell'amore di sommissione con quelle di eguaglianza; fra i collaterali e gli affini più stretti poi si mescolerebbero le ragioni dell'affetto di consanguinità, o l'altro di colleganza fra più famiglie, con gli affetti del matrimonio; moralmente poi, la confidenza degli affetti parentali provocherebbe, data speranza di matrimonj, l'accendimento degli appetiti; civilmente, il restringersi delle parentele a picciol numero di persone scemerebbe la estensione dei parentadi nella patria, ond'essa prende consistenza; fisiologicamente, le schiatte tralignano di bellezza e di vigore se non mescolate, per provvida legge che allarga fra gli uomini le congiunzioni del sangue.

16. Da' fini dell'amore, causa formatrice della famiglia, si deduce dunque l'obbligo del rispetto fra'coniugi, e indi la monogamia, l'indissolubilità, l'eguaglianza, l'ordine, la reciprocazione d'aiuti nel matri-

monio; dall'amore stesso, nella famiglia già formata, gli obblighi de' genitori, de' figliuoli e de' fratelli; dalla famiglia propagata, gli obblighi de' parenti. Ora concluderò dicendo, che il matrimonio può altalenare fra due vizj opposti: una gelida onorevolezza, i baciamani del secolo passato e de' principj di questo, un dimenticare l'interiore affetto per l'esteriore rispetto, una vernice d'apparenza sul marciume della sostanza, un parere senz'essere, la pedanteria de' cerimoniali domestici; o, viceversa, una trascuraggine di gentilezza, un cadere dalla non curanza nel dispetto, dal non pregiare di fuori allo spregiare di dentro, un'aperta ostentazione di villania e di petulante negligenza. Or da' pavimenti di case scompigliate o profumate si leva polvere o fumo che intarla le travature, onde rovinano le città intere. Così la società parentale può barcollare tra due vizj opposti anch'essa: un'educazione assiderata, uno stecchire i figliuoli, un consegnarli al pedagogo e alla pedagoga, un vederli solo a mensa, un porgere la mano al bacio, un proibire si levin gli occhi negli occhi materni, una temenza che poi si muta in licenza, perchè senz'amore; o invece, un tu per tu, baci e baci, strette di mano, abbracciamenti, paroline melate a ogni vezzo, scuse ad ogni errore, far degli errori un pregio, teneritudine che poi si muta in durezza, perchè non ha riverenza. Così alla patria crescon cittadini che, avviliti o insolenti, non sanno comandare nè obbedire. Soltanto dall'ordine d'amore fiorisce ogni virtù.

CAPITOLO XXXVIII.

Doveri religiosi.

SOMMARIO.

1. Tre modi d'esaminare l'obbligazioni religiose; — 2. che si riducono a sublimare il rispetto degli animi nostri al rispetto dell'Infinito: — 3. come si rileva dalle tendenze naturali delle potenze nostre, cioè dell' intelletto, della volontà, — 4. e del sentimento, — 5. e in genere, dagli atti d'ogni potenza; — 6. e come si rileva dagli effetti loro più segnalati, cioè dalle scienze, — 7. dall' arti belle, — 8. dall'arte morale; — 9. talchè ne deriva l'obbligo di adorazione. — 10. Indi procede il culto esteriore o socievole; — 11. che deve trarre con modi morali all' unità religiosa il genere umano, — 12. e santificare gli atti d'umanità, — 13. la famiglia, — 14. la patria, — 15. e la natura. — 16. Conclusione.

1. Da' doveri, che l'uomo ha con sè stesso e con gli altri uomini, passerò all' esame de' doveri religiosi, supremi nell' ordine di finalità; e le obbligazioni morali saranno così studiate nella triplice attinenza che comprende tutto l'uomo, cioè consapevolezza, socialità e religiosità, obbligazioni con sè, con gli uomini e con Dio. De' doveri religiosi possiamo discorrere in tre modi, teologico, filosofico, misto: teologicamente, quando s'espongono i precetti positivi della Religione; filosoficamente, quando si cercano le ragioni naturali

d'ogni obbligazione religiosa; mistamente, quando a un tempo s'espone i precetti positivi e s'indaga le loro ragioni naturali o dirette o indirette. Il teologico è catechismo ed esegesi; il filosofico è scienza razionale; il misto poi è teologia che, come si vede in sant'Agostino ed in san Tommaso, coordina i dogmi ed i precetti positivi con le verità razionali, risguardate quasi preambolo della Fede positiva e del Culto. A me appartiene il secondo, cioè il filosofico. E qual metodo si avrà da tenere? Questo: pe' fini della natura umana, palesati dalla natura stessa, così nella coscienza nostra, come ne' fatti comuni del genere umano, rilevare le naturali obbligazioni religiose; a quel modo che la luce riverberata rende manifesta la luce diretta.

2. Bisogna ricordare che la moralità consiste nell'amore o nel rispetto de' fini umani; talchè l'obbietto supremo, a cui tendono naturalmente le facoltà tutte dell'uomo, sarà il fine che bisognerà pregiare o riverire sopr'ogni altra cosa; nè, spregiando il fine massimo della nostra natura, potremmo dire che rispettiamo la natura stessa. Le obbligazioni umane verso Dio si comprenderanno adunque tutte in questa riverenza sopreminente. Non dobbiamo far'altro perciò ch'esaminarla qual'essa vien palesata dalla coscienza, che a noi la dimostra com'una inclinazione naturale, da divenire libero riconoscimento della volontà umana, cioè dovere. In ogni potenza nostra, e ne' loro effetti più ragguardevoli, e così nell'attinenze interiori come nell'esteriori, troviamo un fatto realissimo e universale. Qual fatto?

Se penetriamo nella coscienza e investighiamo le testimonianze del genere umano, si scopre nell'anima nostra dall'un de'lati una *elevazione*, dall'altro una *umiltà:* elevazione ad un *oggetto* unico, senza difetti, senza mancamenti, senza limiti, ad un'eccellenza che la maggiore non possa concepirsi, al termine del pensiero, ma ch'è interminato in sè stesso; quello che pur Giacomo Leopardi sentiva sì profondo, allorchè ne' versi, ch' esso medesimo intitolava *L'Infinito*, cantava: *e naufragar m' è dolce in questo mare.* Umiltà del *soggetto*, cioè dell'animo che riconosce per quello i suoi confini, e quind' il principio suo e il fine suo. Son due moti dell'anima nostra inseparabili, come, quanto più alto miriamo con gli occhi del corpo, tanto a paragone di quel segno ci riconosciamo più bassi; un sollevarsi dell'anima con tragrande altezza, un soggettarsi con sommissione a tal natura trascendente che, facendosi pensare da noi e amare, ci rende partecipi della sua dignità. Evvi nell'uomo un alto e intellettuale bisogno di rispettare, d'onorare, d'amare, procedendo per gradi, e poi terminare nell'Infinito. Però, se riconosciamo i pregj di nostra natura e gli onoriamo, e se tutto ciò che s'aggiunge alla natura e ne deriva, le relazioni domestiche, le civili, le private da uomo a uomo, le varie perfezioni d'ingegno e di virtù acquistate dagli uomini, ci traggono a reverenza, che, riferendosi alle perfezioni naturali e acquistate, fa l'ordine de' doveri d'umanità; trascendere poi ogni pregio finito, e onorare la dismisura d'ogni perfezione, questo è il moto naturale dell'animo umano, e indi vengono i doveri religiosi. Che sono

essi adunque? La sublimazione del rispetto dalle cose finite all'Infinito, riconoscendo in esso la causa universale.

3. Consideriamo ciò ne' fatti più consueti delle nostre facoltà. L'intelletto, mentre con libera riflessione va cercando conoscenza, elevasi (purchè il dubbio non ammali lo spirito) a venerare una sapienza, ove s'accolgono le ragioni di tutto ciò che è o che si conosce. Indi s'accompagna, spontaneamente, l'umile consapevolezza di chi cerca intendimento; consapevolezza di limiti, non solo quanto all'estensione della conoscenza, sì quanto all'origine dell'intelletto che, non avendo *essenziale* a sè medesimo la notizia delle cose, intende che originato come il suo conoscimento è l'esser suo, e si volge al suo Principio e chiede vigore. La stessa misticità non accettabile d'alcuni sistemi filosofici, che non ammettono un lume creato e veramente naturale dell'intelletto nostro; poi la teologia mistica che, ammettendo un lume creato per le verità naturali, per le sovrannaturali pone la Fede rivelata; poi ancora i filosofi teisti che riconoscon tutti la relazione fra l'intelletto umano e la verità suprema; e infine anco le superstizioni magiche o cabbalistiche, ci danno testimonianza dell'universale bisogno di cercare sopr'a noi lume a noi stessi. Possiamo traviare o esagerare, ma il fatto naturale apparisce pur questo, di sollevarsi con l'animo a Dio come a intelletto infinito che rinvigorisca l'intelletto nelle conoscenze naturali o lo ispiri nelle soprannaturali. Onde scaturisce l'obbligo di venerare la sapienza eterna, come

principio creativo e avvalorativo degl'intelletti creati. Lo stesso per la volontà. Con tendenza naturale l'animo si sublima nel rispetto d'una volontà senza mancamenti, e che non può essere cattiva, perchè non si distingue sostanzialmente dall'intelletto eterno; volontà buona necessariamente, perch'è il bene stesso, ed è il titolo della legge che impera dentro a noi, e fu chiamato da' Romani *Giove ottimo massimo*. Tale ascendimento del pensiero importa perciò un aspettare aiuto, un chiedere vigore a deboli volontà dalla volontà onnipotente: bisogno che lo manifestano, traviato, la credulità superstiziosa nel potere dei sortilegj sulle passioni e, retto, la fiducia degli Ebrei e de' Cristiani nel Dio Santo; fede universale perciò in una volontà che fortifica le volontà umane. Indi l'obbligo naturale di venerare la Santità eterna, e di levar l'animo a trarne fortezza di virtù.

4. Passando a considerare il sentimento che nasce dalle potenze razionali, riscontriamo i medesimi fatti, elevazione e umiltà. V'è dentro l'anima un desiderio che il sentimento nostro goda e s'appaghi nell'esercizio delle nostre potenze. Chi ben'esamini, questo desiderio di felicità è il sospiro dell'Infinito. Se con diligente studio indaghiamo la nostra coscienza, vedremo che non è quasi appetito di godimenti senza relazione ad un oggetto, in cui godere o in cui appagarsi; ma è bramosia insaziabile di contentar l'animo in un amore, che all'amore dell'animo stesso risponda infinitamente. Quanto più gli uomini son raccolti entro di sè, o quanto più l'anima è pura, come ne' gio-

vinetti, tanto più è vivo, pur generale (benchè non avvertito talora) negli uomini tutti, un provare la necessità d'amore che sia l'infinita essenza d'amore; indovinata da Platone stupendamente nel *Convito* e nel *Fedro*, simboleggiata e professata dal Gentilesimo intero negli amori fra' Numi e le creature umane. Viceversa, mentre il cuore levasi all'Infinito, sente i limiti e i mancamenti del proprio affetto e dell'altrui; onde appunto il desiderio suo è sospiro, perchè misto d'impeti sublimi e di privazione. Da ciò deriva l'obbligo di venerare la vita beata che in Dio non ha confini, e di sollevare l'animo a desiderarne la pace com'a sanzione d'una vita operosa e virtuosa.

5. Generalmente poi, guardando all'operazioni delle potenze umane od alla vita dell'uomo, in ciascuno di noi e in ogni tempo e luogo si vede che, prima di cedere ai dubbj o alle negazioni, siam portati a confidare in una *Potenza* che, aiutando l'uomo, lo avvalori ne' fatti onesti del viver suo, del suo stato, delle sue arti d'ogni maniera. Diversi grandemente sono in tal parte i costumi degli uomini; auspicj e augurj dell'Etruria e di Roma, sacrifizj privati e pubblici d'ogni popolo *gentile*, segni devoti nel principio e nel termine d'ogni faccenda o d'ogn'impresa, gli atti ben più alti e puri che adopera ogni Cristiano e ogni famiglia cristiana, ciò qua e là, secondo uomini e tempo e nazioni, nel Gentilesimo singolarmente, può avere avuto più o meno dell'irragionevole o dell'erroneo, quanto a' modi; ma pure tal fatto universale, questa tendenza innata, che noi tutti abbiam provato

da fanciulli, e che dura più di noi, e alla quale taluni, negato Iddio, dan soddisfazione con puerile osservanza di giorni e di segni fasti o nefasti e anche di amuleti (cosa incredibile a dirsi), questa universalità d' un fatto che certuni chiamano volgare, quasichè volgo sia tutto il genere umano, dimostra l' elevarsi dell' animo umiliato alla Provvidenza e, perciò, alla Onnipotenza, e quindi l' obbligo di onorarla.

6. Tale, adunque, ci apparisce la natura delle potenze umane e de' loro fatti più consueti. Ma lo stesso si rileva poi negli effetti loro più segnalati, scienze, arti belle, vita morale. Vi ritroviamo l' anima dell' uomo con la sua elevazione e con la sua umiltà. Mutano i tempi, nè oggi chiederemmo governate come società ecclesiastiche le Università degli studj, non il Vescovo cancelliere, non la scritta sul frontone *Deus scientiarum Dominus*, non l' immagine sacra che, levata già dalla sala del Consiglio comunale di Milano, fece dire al Parini: *dove non può stare il cittadino Cristo, non posso più stare neppur' io*. Tali usanze, dico, variano; ma, variando, dan segno d' un immutabile fatto, ch' è il bisogno nella scienza umana di confidare in una virtù non mutabile, sentendo la propria ristrettezza e fallibilità. Vogliamo noi averne la prova? Tutte le scienze, anche la Fisica, fin dov' ella può per l' applicazione della Matematica, van cercando le ragioni de' fatti, cioè non il solo *avviene così*, ma il *dee avvenire così*. Ora, il *dee avvenire così* ci rimove da' fatti contingenti e trasporta l' intelletto all' ordine prestabilito dalla Mente creatrice. Il che tro-

viamo confermato da un fatto più singolare; ossia, che certuni, negando l'ordine *assoluto* della verità, poi divinizzano la scienza o fanno l'apoteosi della scienza: tanto è il bisogno degl'intelletti umani di sollevar sè a questa divinità del vero! Indi l'obbligo di venerare la santità d'ogni scienza, pur di Fisica, pur di Matematica, pur di Logica, per la Santità del Vero eterno, dov'è l'ordine d'ogni verità.

7. Se questo accade nella scienza, abbiamo il fatto medesimo nell'arti belle. Certo, tal dottrina non dipende dal chiamarsi un'Accademia di belle arti col nome di *San Luca* o di *San Michele* o di *San Marco;* tuttavia se ne ricavano gl'indizj d'un fatto comune, cioè di venerare l'Infinito come bellezza eterna, e d'aspettarne la segreta efficacia nell'opere dell'artista. Vogliamo noi averne la riprova? Tutti gli artisti, salvo i copiatori della realtà e di qualunque realtà, vanno in cerca, meditatamente o no, della bellezza ottima; cioè non solo di quello che è, ma di quello che *dev'essere.* Ora ciò che *dev' essere* ci trae l'animo all'*assoluta idealità* della bellezza, cioè all'ordine delle perfezioni mentalmente prestabilito dall'Intelletto creatore. Anzi, evvi un fatto ancor più da rilevarsi. I seguaci del Realismo dicono, *l'arte* per *arte.* Or ch'è mai ciò? Non altro se non fare dell'arte un'alcuna cosa che basti a sè stessa, cioè un trasformarla nell'assoluto; giacchè nulla di finito può bastare a sè medesimo, abbisognando di molteplici attinenze con una moltitudine d'altre cose. Il sollevamento naturale, perciò, dell'arti belle al Bello infinito porta l'obbligo

di rispettare in ogni opera d'arte la santità della bellezza, o le relazioni dell'arte con Dio.

8. Ponendo mente all'arte morale o alla vita propriamente detta morale, cioè all'arte de'nostri doveri, sempre riscontriamo quel guardare in alto, e quel sentire noi umili dirimpetto ad altezza smisurata che pure ci solleva. Infatti, e che altro è ciò se non il titolo assoluto della legge naturale, o quel suo impero senza condizione di tempo e di luogo e di volontà umana, la quale si sente non condizionalmente sottoposta in ogni suo atto e per sempre? Il rispetto adunque dell'ordin morale o d'ogni moralità, considerando questa in sè medesima, nel suo titolo, piuttostochè nella sua materia, è sempre una sublimazione dell'uomo all'Infinito; e, per tale risguardo, qualunque debito morale si converte in religioso. Di fatti, perchè dobbiamo noi rispetto a noi stessi? Per l'eccellenza dell'esser nostro. E che cosa è mai questa eccellenza? L'esser forniti di ragione. Ma perchè mai la ragione ci fa eccellenti? Perchè, in virtù di questa, possiamo liberamente, anzichè per cieca necessità, operare il bene. Or senza leggi l'operiamo noi? Per fermo, non è così, perchè il bene stesso è legge. Quale? passeggera, mutabile, incerta? No, anzi con titolo assoluto, una divinità interiore. Perciò il rispetto dell'autorità divina interna è il dovere che accompagna tutt'i doveri e li fa esser tali, e nel venerare la *santità* d'ogni dovere nostro consiste la suprema finalità dell'uomo.

9. L'umiltà e l'elevatezza trascendente, queste

due correlazioni a' due termini della vita morale, l'uomo e l'Infinito, diventano dunque il culto interiore, ossia l'adorazione di Dio nella coscienza, detto divinamente dal Vangelo: *Adorare Dio in ispirito e verità*. L'adorazione, riguardando direttamente Iddio, è un atto e un abito di *amore;* riguardando gli effetti nell'uomo, è *preghiera* ed *espiazione:* cioè nell'*amore* avvi la *sublimità* dell'obbietto, e nella *preghiera* poi e nell'*espiazione* avvi l'*umiltà* dello spirito umano. Preghiera ed espiazione nascon dal cuore naturalmente in virtù delle sopradette naturali correlazioni; talchè tutt'i popoli, fra molte varietà e spesso fra consuetudini non rette, hanno pregato e con atti religiosi espiato. La preghiera si riferisce massimamente al bene che l'uomo domanda o di cui rende grazie; ma l'espiazione riguarda principalmente il male, che si purga con sanzione o pena volontaria de' fatti non buoni. A che ripetere qui obbiezioni molto leggiere? Dio non aver bisogno di parola esteriore; quasichè la preghiera non sia dapprima un verbo interiore, o quasichè il suono lo esprimiamo per Iddio, e non anzi per bisogno di nostra natura parlante: Dio non fare miracoli ogni momento; quasichè l'ordine di Provvidenza deva intendersi com'un successivo adoperarsi dell'artefice ne' lavori suoi, e non anzi un ordine armonizzato *ab eterno* con l'ordine naturale: Dio non mutare a preghiere d'uomo l'immutabilità sua; quasichè in Dio si succedano atti col tempo, e non anzi Egli voglia immutabilmente gli effetti della giustizia per gli atti mutabili dell'uomo: Dio non dipendere ne' suoi decreti da un fatto umano; quasichè il decreto

abbia per termine Dio stesso, e non anzi la creatura: obbiezioni che avendo l'apparenza di combattere l'antropomorfismo, nascono esse da immaginazioni d'antropomorfismo. Noterò solamente, che la preghiera vale riconoscimento del Bene infinito, l'espiazione vale riconoscimento della giustizia inviolabile che va riparata riordinando noi stessi, e ambedue sono la riverenza dell'oggetto divino in ogni fatto umano.

10. Ciò che abbiamo ragionato finora, risguarda i doveri religiosi nell'attinenze interiori, o di ciascun'uomo con sè medesimo. Quali saran dunque i doveri religiosi per l'attinenze esteriori, o dell'uomo con gli altri uomini? Manifestamente scendiamo qui alle dottrine del culto esteriore; perchè, quantunque l'esteriorità del culto riferiscasi pure ad ogni uomo singolo, che per natura viene indotto a significare di fuori ciò che sentiamo dentro, come, presi da vivo affetto, talora parliamo esternamente pur discorrendo tra noi e noi, e però anche soli preghiamo con suono di voce; altresì, quantunque l'espiazione, oltr'essere in principal modo interna o per mortificazione dell'animo, sia in secondo luogo esterna con le mortificazioni del corpo (chè tutto l'uomo concorre in ogni opera sua e negli effetti e sanzioni); nondimeno, a parlare più propriamente, culto esteriore val come *un ordinamento di segni sensibili per collegare gli uomini fra loro* (religio) *nell'adorazione di Dio:* adorazione di affetto comune, di preghiere comuni, d'espiazioni comuni, per fine di comune aiuto e perfezionamento. Se l'uomo non può vivere solo, e se l'uomo segre-

gato è disamorato, parimente la religiosità interna non può stare senza l'esterna, perchè nell'amore di Dio e degli uomini si contiene la Carità. Poi, l'unione fraterna del culto esteriore procede *spontanea* dalla somiglianza del culto interiore: cioè la somiglianza d'onorare Dio nell'animo produce somiglianza d'onorare Dio negli atti esterni; come, presi da comune sentimento, gli uomini soglion mostrarlo con gesti e con voci uniformi. Or dunque, in che riporremo noi ogni obbligazione religiosa? È il medesimo principio: come la religione interna consiste in sublimare l'animo alla riverenza dell'Infinito, così la esterna consiste in sublimare alla riverenza dell'Infinito le società umane.

11. Indi avvi l'obbligo morale (avvertite, non parlo di coazioni esterne) di procurare, quanto a ciascuno è possibile, l'unità di culto. Eccetto i beni corporei, che scemano partecipati, tendiamo ad accomunare i beni dell'intelletto, non iscemati, anzi più e più accresciuti e avvivati per comune conoscenza e riverenza. Ciò muove dal pregio in che teniamo la cosa, e che desideriamo conosciuta e riverita da tutti; muove poi dalla naturale socevolezza e fratellanza degli uomini, a cui desideriamo partecipato il bene; come, ogni verità, novamente scoperta, desideriamo farla sapere ad ognuno. Or l'unità di tutte le unità e che costituisce l'unione perfetta degli uomini, è Dio; e però naturalmente desideriamo sollevare in Esso l'unione del genere umano. Ecco il perchè le propagande religiose sieno le più ferventi, talvolta veementi, anche talvolta prepotenti; e perchè, con legge di moto

contrario, non meno veementi, e anche più spesso prepotenti sieno le propagande irreligiose. Del resto, la è una propensione razionalmente nativa, e se l'unità delle credenze chiamasi da taluni servitù, essi non considerano che l'unità è *liberamente accettata,* e quindi è libertà; chè altrimenti dovremmo dire servitù l'unità de' regni, servitù il pensare ugualmente in Fisica ed in Matematica od in Logica, servitù l'universalità del senso comune: preoccupazione strana davvero contro l'unità del culto divino, mentre s'ama l'unità di leggi civili. Debito è dunque cercare il mantenimento e il propagamento di quell'unità, con la dottrina chi può, tutti con l'esempio.

12. La religiosità esterna inoltre, come segno dell'interna, molto avvalora l'unione degli uomini fra loro, e le loro convenzioni e obbligazioni. Nelle età, non assiderate di Scetticismo, qualunque promessa o patto ebbe sempre alcun che di religioso; e indi procedè l'uso e l'abuso del dire, *parola religiosamente data, religiosamente osservata;* indi l'uso fra' nostri padri, non terminato ancora in tutto, di cominciare gli atti legali, un contratto per esempio e un testamento, nel *nome di Dio.* Che cosa significa ciò? È il rispetto delle obbligazioni socievoli, considerato come sacrosanto nel rispetto della Verità eterna. Sappiamo che ogni obbligazione morale, pel suo titolo assoluto, è religiosa; or quest'usanza d'apporre un segno religioso agli atti socievoli non vuole stimarsi altro che la manifestazione della religiosità interna, ed è la religiosità esterna de' doveri d'umanità. Da ciò viene,

anzi, l'abuso di giurare facilmente a conferma di racconti, di testimonianze o di promissioni. Ma rilevasi ad un tempo, che l'abito del bestemmiare pubblicamente o nel seno della propria famiglia, sicchè in alcuna città, in qualche parte di cittadinanza, in molta soldatesca, il popolo non parla più, il popolo bestemmia ridendo, bestemmia per intercalare, per vezzo, senz'avvedersene, quest'abito infame spezza i vincoli d'ogni religione interna e d'ogni socevolezza, essendo impossibile che più sentiamo la inviolabile religiosità de' doveri umani, mentre Dio è parola di scherno e di vituperio; nè s'avvedono, pare, i cittadini più autorevoli, tanto non curano i ripari, come ciò venga preparando a corruttela e a paura gli eserciti, a ferocia e a servitù i popoli.

13. Il culto esterno, che s'è considerato nelle attinenze generali della società umana, può considerarsi poi nella società domestica e nella civile. Una tendenza naturale porta gli uomini ad una comune religiosità nella famiglia: e questo è dovere, giacchè consiste nell'amore della casa sollevato alla sublimità del rispetto Religioso; è, in altre parole, il consorzio domestico santificato. Ecco il perchè in ogni tempo e in ogni luogo la Religione presiedè alla nascita e alla tomba dell'uomo, e indi vennero santità di sepolcri e santità di matrimonj, e consacrare i figliuoli alla protezione di potestà soprumane, secondo credenze o buone o cattive, universali per altro, e quindi manifestatrici d'una medesima tendenza, come i Penati, le divinità caserecce, i Genj, gli Angeli e i Santi; onde

ancora la mensa, intorno a cui s'aduna la famiglia, parve un alcun che di sacro; e se i Latini stimavano sacro il sale, sacra la saliera d'argento, noi abbiamo riverenza per il pane, chiamato dal popolo *grazia di Dio,* e le madri avvezzano i bambini a non gettarlo via con dispregio, e, caduto, a raccoglierlo rispettosamente, anche a baciarlo; quindi anche si usò sempre invocazioni, libagioni, sacrifizj, benedizioni, preghiere, prima del convito, durante il convito e dopo; e che la famiglia pregasse adunata in certi momenti del giorno o della sera, perchè, pregando insieme, sente in sè alcuna cosa di più venerando, di più consolato, di più congiunto, mentre i cuori si levano tutti come un cuor solo alla santità di Dio.

14. Anche l'amore o il rispetto della patria si rende sublime nell'adorazione religiosa. Non parlo di culti *officiali,* come oggi li chiamano; ma d'un sollevare con gli animi l'affetto patrio ad affetto di religione. I Patroni delle Repubbliche italiane o delle nostre città; le rituali cerimonie in ogni più solenne ricordanza o bisogna dello Stato; pregare per la patria, come i giustiziati di Mantova e i prigionieri dello Spielbergo; la preghiera del proprio paese insegnata dalle madri ai loro fanciulli; le preghiere de'genitori pe'loro figliuoli e pe'compagni di questi al campo e in battaglia; la lettera d'una madre Savoiarda, che scrisse al figliuol suo, soldato sulle navi di re Carlo Alberto a Venezia, *combatti senza paura, fa' il tuo dovere, e, checchè sia, io pregherò per te;* i popoli che si raccolgono nella Parrocchia o nella Cattedrale; i morti che confondono

l' ossa in un medesimo cimitero: questa è la religione patria che io intendo, e che la Filosofia morale ci fa intendere buona e potentemente unitiva; perchè in questa l' amore cittadino trova il suo naturale inalzamento e la sua maggiore nobiltà. Specie per l' amministrazione della giustizia poi, non so che cosa potrà deliberarsi circa il giuramento, se non richiesto più, se conservato ne' giudizj, bene o male l' una cosa o l' altra, qui non voglio esaminare; pur sempre, anche senza il giuramento, resterà l'ammonizione de'giudici a'testimoni: *badate di non offendere la vostra coscienza;* e questo vuol dire, che la giustizia de' magistrati civili rende solenne sè stessa nell' animo de' testimoni, chiamandone il pensiero ad una giustizia che non può essere ingannata; e quando a'testimoni non si potesse o non si dovesse rammentare la coscienza, si chiudano i Tribunali.

15. Queste relazioni esteriori del culto, propagate dall' individuo umano alla società universale degli uomini, alla famiglia e alla patria, si dilatano fin dove si stende il dominio dell' uomo, alla natura tutta, e vi stampano segni religiosi universali. Le sottigliezze di una critica, fina come il ragnatelo, fa dire a taluno: e che monta il culto esterno, quel pregare, quel cantare, quegli atti di adorazione? Può anche dimandarsi: e che monta esser' uomini, esser parte del mondo, e avere sensi a percepirlo, mente a conoscerlo? Poichè l' uomo è pur tale com' è, fornito d' intelletto e di sensi, persona in sè stesso e cosa dell' universo, in ogni vivo affetto degli uomini accade ch' entri

l'uomo singolo e la società umana e la natura; e perciò, solleviamo all'Infinito l'ammirazione della natura corporea, e negli aspetti del mondo veneriamo Iddio. Così spieghiamo le cagioni naturali di quel Salmo: *il giorno lo dice al giorno, e la notte lo fa sapere alla notte;* così anche i fratelli *arvali* di Roma, benedicenti alle mèssi o le *Rogazioni* del Cristianesimo; così nella Gentilità, nel Mosaismo, e fra noi l'armonia de' riti con le varie stagioni e mesi e giorni dell'anno. Il Paganesimo confuse l'universo con la divinità, scambiando in medesimezza le relazioni di quello col suo Principio; ma, infine, tal confusione indica pure la tendenza spontanea e razionale di significare per mezzo della natura visibile l'adorazione del Dio invisibile, o dell'Infinito che crea ogni cosa finita; talchè il culto de' popoli si esercitava, o ne' boschi, o entro circoli enormi di pietre, sotto le vôlte de' cieli, sul vertice de' monti; poi, con le fabbriche sacre, levando gli archi, le torri, le cupole, i colonnati al firmamento, imitò la fabbrica del mondo; e, specialmente, per mostrare questa religiosità interna che si spande negli spazj e cerca l'Infinito, assoggettò a servire da segni di religione gli elementi e le cose della natura, fuoco, aria, acqua, frutti della terra, legni, pietre, metalli, o animali, tutto ciò che avvi di più comune o di più eletto, e v' imprimeva una santificazione universale.

16. Terminando, come i doveri d' ogni specie consistono nel rispettare ciò ch' è degno di rispetto, così nel sublimare con umiltà il rispetto dell'animo all'Infinito consiste ogni obbligo religioso. Elevazione

dell' intelletto alla Sapienza eterna, e umiltà d'intelletto a riconoscerla; elevazione di volontà nella Volontà eternamente buona, e umiltà di soggettarvisi; elevazione del sentimento alla felicità d'un Amore senza limiti, e umiltà di sentimento a compire in esso tutti gli altri amori; perciò elevazione di tutti gli atti alla Provvidenza con umiltà, elevare la scienza umana nella Santità del Vero, l'arti belle nella Santità del Bello, l'arti morali nella Santità della Leggè o del Buono; adorare internamente, con affetto, con preghiera, con espiazione, o il culto interno; adorare socevolmente, o il culto esterno; e quindi santificare l'unità del genere umano e gli obblighi d'umanità, la famiglia, la patria, e la natura signoreggiata: ecco gli obblighi religiosi, che deducemmo da un principio razionale, e come ce li porgono la coscienza di ciascuno e le testimonianze de' secoli.

CAPITOLO XXXIX.

La società civile.

SOMMARIO.

1. Perchè si discorra de' diritti, trattando del consorzio politico. — 2. Questo si distingue dalla Società naturale; ma ne deriva. — 3. Si distingue da ogni altra Società umana. — 4. Per distinguere le dette società è necessario determinarne i fini diversi, e indi arguirne le competenze. — 5. Il consorzio politico non toglie diritti, quantunque paia il contrario ne' doveri del soldato, — 6. e nel Gius penale; — 7. nè si ristringono i diritti, — 8. e neppure se ne creano di nuovi, — 9. come può vedersi anche ne' diritti politici e nelle *azioni giuridiche*. — 10. Necessario poi stabilire ciò che lo Stato non può fare, altrimenti s'incontrano due opinioni molto nocive. — 11. Che cosa può fare lo Stato? Determinare le obbligazioni giuridiche verso i diritti esternamente determinabili. — 12. Loro estensione. — 13. Difesa de' diritti, e aiuto a perfezionare l'esercizio loro esteriore. — 14. Indi vengono le diverse specie del Gius pubblico e privato, interno e internazionale, — 15. le quali per altro non possono separarsi dal tutto. — 16. *Idea perfetta* della società civile.

1. All'arte de' doveri, esposta finora, succede l'arte de' diritti o l'arte giuridica. E poichè, quantunque derivato dalla natura intima dell'uomo, il diritto viene assicurato dalla società civile nel suo esercizio esteriore, dovrò parlare di questa e, mostrandone la natura e l'attinenze, si porranno in chiaro i diritti umani.

Qual sarà dunque l'ordine da tenersi? Bisogna esaminare prima di tutto la natura del consorzio politico in generale, perchè il fine di esso ne chiarisce gli ufficj; e indi potremo arguire la natura e l'origini delle politiche potestà, le forme de' Governi e i servigj dello Stato, necessarj al fine predetto, e come si riconoscano per legge i diritti umani nell'ordine delle società civili, e in relazione con tutto ciò che da loro si distingue. Sicchè osserveremo la vita degli Stati, come il Fisiologo la vita corporea dell' uomo, e come lo Psicologo la vita interiore. Comincerò dunque da esaminare che sia il consorzio politico, prima distinguendolo dalla società naturale e dall' altre società umane, poi mostrando ciò che lo Stato non può fare, quindi ciò ch' esso fa; e in tal modo l' idea del consorzio civile sarà definita, quasi un' immagine di buon disegno.

2. Come già disse Aristotele, l' uomo è naturalmente politico, cioè nato per la società civile. Alla conservazione dell' uomo ed al perfezionamento esservi bisogno di socevolezza, non ammette dubbio; e inoltre, se l' intelletto conosce il nostro *bene*, conosce anche l' altrui, e se da natura siamo inclinati a quello, siam pure a questo; sicchè le inclinazioni razionali di benevolenza resterebbero senza oggetto nel vivere segregato, come la virtù visiva fra le tenebre. Avvi perciò consorzio naturale. Ma bisognano ancora le società politiche, tanto a evitare il male, quanto a conseguire il bene; perchè le relazioni generali d' umanità non bastano per la difesa de' nostri diritti, sì occorre una speciale unione d' uomini da render forte ogni citta-

dino con la forza di tutti, togliendo così la disparità fra i potenti e i deboli; oltrechè, necessiterebbe a ogni modo il consorzio politico per aiutare i singoli cittadini e le singole famiglie a que' beni, ove bisogna la cooperazione di tutti, come sarebbero le vie pubbliche o i porti e le scuole superiori. Potrebbe forse tal consociazione d'officj a comune patrocinio ed a comune utilità riuscire possibile, ordinando tutto il genere umano quasi un unico Stato? La società naturale si convertirebbe allora in una società politica, perchè giuridicamente ordinata; ma è cosa impossibile, giacchè l'unione per difesa e per aiuto non vale tra popoli molto lontani, e chiede vicinità di soccorso e un'autorità regolatrice non remota; onde gl'imperi smisuratamente vasti, come già gli Orientali, son fragili e inefficaci; e se il Romano potè mantenersi più, e con più potenza, ciò derivava dal suo rispettare istituti e consuetudini particolari, quasi reggimento supremo d'una Confederazione. La società politica o, meglio, le società politiche, son dunque naturali? *Immediatamente* no, bensì *mediatamente*, cioè: la natura dell'uomo stabilisce la società naturale degli uomini, e poi la società naturale chiede la società politica, che si forma da' voleri umani, anzichè nascere dalla natura stessa; come l'esser dell'uomo procede dalla natura sola, e l'operare buono procede dalla volontà, ma secondo la natura.

3. La società politica si distingue perciò dalla società naturale, quantunque ne derivi necessariamente. Va distinta poi da tutte l'altre società umane, il cui

fine diretto è il dovere. Non può confondersi dunque in primo luogo con la società religiosa, perchè i lor fini diversificano essenzialmente, avendo la Chiesa per oggetto suo le relazioni doverose dell'uomo con Dio e con la vita eterna e, in questo suo fine, risguardando anche le interiori azioni dell'uomo, anzi le interiori principalmente, dovecchè lo Stato ha per fine principale suo la temporale tranquillità de'cittadini, e però le azioni esteriori che potrebbero conturbarla. *Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala, quae possunt perturbare pacificum statum civitatis* (D. Thoma, *S. Theol.*, Pars. 1, 2, q. 98, a. 1. c.). Certo, la Chiesa pure ha un suo Gius, che stabilisce obbligazioni giuridiche per diritti esteriori, e si dice *Canonico* (Devoti, *Jus Canoc.*, L. I, c. 3), perchè i ministeri sacri, senza il tempio e senza ciò che bisogni al tempio, non possono esercitarsi; e come il fine di questo appartiene alla Chiesa, così ad essa, e non ad altra podestà, s'addice determinarne i mezzi necessarj, per esempio, l'elezione dei ministri, l'istruzione loro, i Benefizj, l'uso dei Sacramenti, e le competenze nell'ordine religioso; ma tutte queste disposizioni si riferiscono ad un oggetto interiore e ne sono conseguenze, mentre alla società politica le azioni esterne giuridiche per assicurare i diritti d'ogni maniera son l'oggetto principale. In secondo luogo, non va confuso lo Stato con la famiglia, perchè altresì questa risguarda più il dovere o la coscienza morale, che il diritto. Potrebbe mai la legge civile o il magistrato di questa far da padre o da

madre, allevare i figliuoli, educarli con affetto, informare l'anima loro? Manifestamente no; e quindi apparisce il divario de' due fini e delle due società. In terzo luogo, differiscono altresì dalla società politica le particolari società *necessarie*, per esempio, i Comuni; perchè questi son membra d'uno Stato, ma non sono lo Stato, nè il fine loro è l'ordin giuridico universale della cittadinanza, sì l'utilità d'una parte de' cittadini, e però i Comuni non emanano leggi, ma regole particolari. Finalmente, non identifichiamo la società civile con le volontarie società d'industria o d'interessi materiali e neanche di morali, come un' Accademia libera; perchè tutto ciò proviene dall'arbitrio de'privati, dove lo Stato ha un oggetto necessario e comune.

4. Dalla distinzione de' fini nascono le competenze differenti, e dal confondere le competenze si confondono e si corrompono le diverse potestà e società. Per distinguere i fini, bisogna primieramente guardare alla lor varia natura, non già soltanto all' attinenze d'un fine con l'altro; perchè, badando solamente a queste, può parere (secondo le disposizioni dell'animo) che negli ufficj dell'uno entrino gli ufficj dell'altro, nè le competenze de' ministeri sien divisibili. E, di fatto, le cose del mondo in genere, le umane in ispecie, stanno sì unite fra loro, che non può toccarsene alcuna, senzachè tutte ne risentano. Così, può egli essere indifferente la moralità interna delle famiglie allo Stato, e viceversa l'ordin giuridico degli Stati può egli essere indifferente alla famiglia? la bontà delle leggi civili può non premere alla Chiesa, e viceversa l'amministrazione retta

del consorzio religioso può non premere alla società civile? Dicasi lo stesso de' Comuni e dello Stato. Or se ragionassimo in tal forma: poichè lo Stato sente gli effetti dell' ordine religioso, dunque allo Stato è l' autorità di sopraggovernare la Chiesa; oppure, poichè la Chiesa sente gli effetti dell' ordin politico, dunque alla Chiesa è l' autorità di sopraggovernare i Governi civili; e anche, Comuni e famiglie portano il bene e il male loro nel tutto, dunque non libertà di Comuni e di famiglie; o, viceversa, il tutto politico dà il suo bene o il suo male a' Comuni ed alle famiglie, dunque ristringiamo al minimo e quasi annientiamo l'autorità pubblica: se, dico, ragionassimo così, non mancherebbe d' apparenza il ragionamento; ma l' effetto è pessimo, perchè pessima è la sostanza di quello, dove per le correlazioni necessarie si dimenticano le distinzioni, e però viene annientato l' un termine o l' altro. Sicchè, com' ho premesso, le competenze confuse confondono le potestà e le società; e, per esempio, lo Stato si converte in sacerdote, in padrefamiglia, in pedagogo, in amministratore di Municipj, o in faccendiere d' industria e in maestro universale; o, a rovescio, la società religiosa si converte in autorità politicante. Tal confusione di competenze poi corrompe le varie potestà e società; sì perchè ogni sconfinato potere diviene con facilità volere sconfinato o tirannico, e però fra' benefizj del Cristianesimo va reputato de' maggiori l' aver distinto la potestà politica dall' ecclesiastica e l' aver comandato all' una ed all' altra lo scambievole rispetto (*Date a Cesare quel ch' è di Cesare: a Dio quel ch' è di Dio*); sì perchè dalla

sconfinatezza del potere si genera spesso la superbia dell' animo e con questa la corruzione de' costumi; e sì perchè la contrarietà degli uffizj nel medesimo uomo rende inefficaci frequentemente gli uni o gli altri, come per l' Autocrazia si dimentica spesso la coscienza, e per la Teocrazia si dimentica spesso la politica utilità e opportunità.

5. Se pertanto dal distinguere i fini procede il giudizio delle competenze, indaghiamo più esplicitamente il fine d'ogni società politica. Guardisi prima ciò che lo Stato non fa nè può fare. I mezzi utili dell' uomo per evitare il male o per conseguire il bene costituiscono i suoi diritti, e su' diritti (genericamente parlando) verte il fine de' Consorzj civili. Or si domanda: in che modo? Toglie all' uomo alcuni suoi diritti naturali? o almeno li ristringe? o ne crea de' nuovi? Domandare in termini generali se la società politica toglie all' uomo i diritti o qualche diritto, apparisce súbito un' assurdità; perchè non abbiamo noi veduto che dalla natura stessa procede il viver civile? Contraddittorio è pertanto che un vivere naturale tolga ciò ch' è da natura o i diritti naturali; che, invece, non possono concepirsi senz' ordine di socevolezza, come non può intendersi socevolezza senz' ordine civile; talchè, tanto varrebbe dire che la società politica toglie diritti, quanto ch' essa fa contro alla socialità od a sè medesima. Il quesito suol restringersi perciò a qualche caso accidentale. I casi, poi, che sogliono e che possono citarsi, sono relativi alla difesa pubblica, sì per l' offese interne, sì per l' esterne. Que' cittadini che

indossano le armi e in guerra restano prigionieri, mutilati, uccisi, non perdono essi forse, quando vestono l'assisa e quanto bisogni alla milizia, il diritto alla libertà e all'integrità del corpo ed alla vita? La risposta è facile. Opponendo l'armi all'armi contro ingiusta violenza di forestieri, lo Stato usa bensì un diritto suo alla difesa; ma è diritto insieme d'ogni cittadino: e se i cittadini non lo esercitano tutti e singoli, e si fa invece con iscelta e regola di leggi, ciò vale a maggiore sicurezza del diritto stesso e ad utilità della cittadinanza, che non tutta si rapisce a' negozj ed alla casa. Soccombere, dunque, perdere libertà o sanità, questo non cagionano le leggi, sì la necessità del patrocinio proprio e l'altrui violenza.

6. Or bene, per la difesa interna, chi viene sottoposto alla pena, non perde forse un diritto naturale, la libertà, o la vita? Obbiezione che soleva moversi da pressochè tutti gli scrittori di Diritto alcuni anni or sono; e nasce da pensare che la società politica sia quasi un arbitrario assembramento d'uomini, piuttostochè una condizione naturale dell'uomo; talchè, per dimostrare che lo Stato abbia diritto a punire, dicevano, che quando gli uomini furon concordi a comporre lo Stato, si accordarono altresì nel cedere qualche diritto loro in casi determinati, o quando necessità del consorzio civile lo richiedesse. Non reggendo l'ipotesi di costoro, cade anche il resto. L'ipotesi non regge, perchè il viver politico è stato di natura; e però, chi mette a pericolo la società civile co' proprj delitti, eccitando i non buoni ad imitarne l'esempio e get-

tando il terrore fra gli uomini buoni, perde *naturalmente* (non già per convenzione) il diritto alla propria incolumità; lo perde in proporzione dell' altrui diritto che dev' essere difeso, nè più nè meno. La teorica de' limiti naturali nel diritto umano fa vedere, che un diritto è tale soltanto finchè non oltrepassa i confini proprj e non invade i confini del diritto altrui; perchè *diritto insocievole* non può darsi. S' aggiunge dagl' oppositori, che, non potendosi negare a chi commise un delitto la libertà di non andare incontro volontariamente alla pena, di non confessare spontanei, di non accusarsi da sè stessi, di non mettersi da sè *nelle* mani della Giustizia, non può negarsi ancora che il reo non conservi naturalmente il suo diritto. Ma che, salvo il caso di non porre a grave rischio gl' innocenti, e salvo anche di non rompere la custodia, ove sia già tenuto legittimamente il malfattore, questi non tengasi obbligato a incontrare da sè la pena, obbligo contrario alla naturale repugnanza, nè imposto da necessità politica, giacchè il timore e il malanimo nella società civile non troppo s' accresce per l' impunità d' un qualche reo, ciò non dimostra che la pena tolga un diritto, mentre, *rispetto alla difesa pubblica,* il reo lo ha perduto.

7. Lo Stato, adunque, non toglie diritti, nè può toglierli; ma forse li ristringe? No, per fermo, giacchè ogni diritto umano è, come diritto, inviolabile, finchè, non travalicando i naturali suoi confini, non perde la inviolabilità propria, mentre ha perduta la sua medesima natura. Sicchè fine della società politica

non può reputarsi questo di coartare il diritto naturale, chè allora farebbe contro a sè o alla socevolezza; invece lo rende perfetto, cioè *santo*, *sancito*, *inviolabile* così di fatto, come di ragione. Or che cosa è mai questa inviolabilità? Non altro che potere il diritto *estendersi* con pienezza; tanto siam lontani da fargli patire ristringimento! La libertà de' commercj, per esempio, viene ristretta da sentieri mal sicuri, e invece la libertà s' allarga per sentieri assicurati. Sogliono recare in contrario certe apparenti limitazioni: come, le pubbliche gravezze non iscemano elle forse la proprietà?; ma, si risponde, che il diritto alla conservazione o al perfezionamento degli Stati è *diritto comune*, sicchè pagare l' imposta che a' bisogni comuni sia commisurata, non limita il diritto, sì è mezzo all' integrità ed allo svolgimento de' nostri diritti. O forse, s' aggiunge, i diritti di proprietà non si diminuiscono dalla espropriazione forzata per fini d' utilità pubblica? Rispondo, che l' utilità pubblica è *dovere a un tempo e diritto d' ogni cittadino*, purchè l' espropriazione si faccia per utilità vera e con le indennità proporzionate; le quali mutano la materia, piuttostochè la forma del diritto in sè stesso. Ancora, non ristringono il diritto alla roba nostra le prescrizioni? Rispondo, che l' incertezza perenne de' possessi tornerebbe a comun danno, e quindi anche a nocumento di que' cittadini, che or sembrano patire scapito dalla limitata rivendicazione. Non avviene mai perciò di *limitare* i diritti, sì solo d' *accertarli*.

8. Or se lo Stato non toglie nè ristringe i diritti,

forse ne crea di nuovi? Nemmeno, perchè causa generativa sostanziale di qualunque diritto è la natura umana co' suoi fini; cause accidentali e secondarie sono l' operosità dell' uomo, il contratto e la legge positiva. Dico sostanzial cagione d' ogni diritto essere la natura o il Gius di natura; perchè il solo fatto non costituisce il diritto, sì occorre un *titolo*, cioè una ragione che dimostri la legittimità de' fatti; legittimità che, nel suo fondamento, è sempre l' ordine de' fini umani, rispettato dal fatto, che perciò merita rispetto. Per esempio, la legge positiva riconosce in alcun grado di parentela la successione intestata, che taluni reputano mera finzione o creazione di legge, mentrechè ragione di essa è la natura del consorzio domestico; e se mera finzione fosse, i Comunisti e i Socialisti s' apporrebbero a negarne la validità. Non crea perciò diritti la legge positiva.

9. Parrebbe, tuttavia, che il diritto non semplicemente attribuito a noi come ad uomini, sì come a cittadini, venisse creato dal consorzio civile, per cui l' uomo diventa cittadino. Due specie si danno di quei diritti che procedono dalla *cittadinanza:* in primo luogo i politici, onde un uomo ha parte alla cosa pubblica, per esempio la qualità d' elettore o d' eleggibile a' Parlamenti d' uno Stato; e secondariamente i civili, ond' un uomo può far valere contr' ognuno i diritti naturali, per esempio le azioni giuridiche da stare in giudizio. Ma nè i diritti politici nè i civili lo Stato li crea propriamente. Quanto a' politici, che non possono concepirsi astratti dalla politica società, nondimeno li

produce la natura o il Gius naturale che, volendo le società politiche per bene comune degli uomini, vuole altresì le politiche potestà e, secondo la convenienza de' tempi, una maggiore o minore partecipazione dei cittadini al Governo della cosa pubblica; tantochè, se fingiamo ipoteticamente l'uomo fuor del vivere civile, que' diritti già preesistono potenziali nell'uomo stesso, e la società politica li trae all'atto e concede loro il *politico riconoscimento.* Le azioni giuridiche poi, concedute per l'esercizio de' diritti, benchè formino un diritto civile, questo non dee reputarsi stante per sè, ma relativo a' diritti naturali, ossia non consiste in altro che nel *riconoscimento giuridico* de' diritti di ciascuno, piuttostochè in diritti nuovi. La qualità di cittadino non può riguardarsi astrattamente dalla qualità d'uomo, e se la qualità d'uomo rechiamo alla natura, la qualità di cittadino non dee recarsi *assolutamente* allo Stato, perchè in realtà la natura umana non si divide dalla socevolezza, nè la socevolezza dal viver politico, e però germogliano ambedue da una radice stessa; e tutto quello che proviene dalla natura o da' fini del consorzio politico, segno è che germina dalla natura o da' fini dell'uomo.

10. Così ho dimostrato, che questa unione d'uomini ad un bene comune *non toglie, non ristringe, non crea diritti*, ossia è posto in chiaro ciò che lo Stato non fa nè può fare. Importantissima dottrina, giacchè l'opposta conduce a due gravi errori: l'uno di credere la società politica un che arbitrario; l'altro un che assolutamente contrario alla natura. Pensavano la

vita civile non da natura, bensì derivata da volontà umana per computo d'utilità, gli Epicurei antichi, l'Hobbes, il Locke, e molti Enciclopedisti; quasichè gli uomini avesser dovuto inventare lo Stato, perchè così vollero i più forti, o perchè così provvidero alla salute propria i più deboli, sempre per forza, sempre per interessi particolari, sempre per fine disamorato, non mai per amore di compagnia, nè per l'utile di tutti, voluto dalla natura stessa degli animi umani; secondo le quali opinioni, la natura è non socievole per essenza sua, e gli appetiti solitarj o pugnaci dell'uomo son dunque *naturali* o legittimi, benchè in parte vincolati da leggi positive. Ma errava di più il Rousseau che disse *contro a natura* il viver civile, stimando che soltanto leggi positive creino la proprietà, e che sia nefasto il distinguere tra *mio* o *tuo*, e che l'incivilimento perciò è corruttore. Quali conseguenze principali scaturiscono mai da dette opinioni? Primieramente, che se lo Stato politico non procede da natura e anzi ha dissidio con la natura, dunqu'esso è moralmente spodestato, nè abbiamo il dovere di rispettare per coscienza la legge; poi, e viceversa, se la società politica è creatrice de' diritti, anzichè servatrice, ogni diritto può da questa venir minorato, tramutato, anche annientato, come l'Hobbes reputò e come reputano i fautori della potestà politica onnipotente.

11. Vedasi dunque finalmente ciò che possa lo Stato, e così ne avremo un' idea perfetta. Se indaghiamo la qualità giuridica de' diritti, troveremo facilmente a che si ristringe l' ufficio del Gius positivo. I

Giureconsulti Romani solevan distinguere i diritti, com'ho accennato altrove, in perfetti ed in imperfetti: e chiamavano *perfetti* quelli, a cui risponde un'obbligazione perfetta, cioè che possono farsi valere per legge; chiamavano *imperfetti* quelli, a cui risponde un' obbligazione giuridicamente imperfetta, cioè che per legge non possono farsi valere. Così, diritto e dovere perfetto è una convenzione di compra e vendita, perchè la legge ne stabilisce il modo e la conferma; diritto e dovere imperfetto il soccorso all'indigenza non colpevole, perchè la legge non può costringere il cittadino a far' elemosina. Benchè nel Gius di natura ogni dovere e ogni diritto sia perfetto, cioè inviolabile, pur vi ha diritti non determinabili appuntino, e a' quali perciò la legge positiva non può dare una regola d' esercizio e una sanzione. Quindi lo Stato non ha mai per fine il dovere come dovere, sì com' *obbligazione giuridica*, e quindi *esternamente determinabile da un diritto*. Ecco, pertanto, ciò che la legge umana vi mette di suo, la *estrinseca determinazione*, non mai la sostanza de' diritti e delle obbligazioni; e ve lo aggiunge di proprio, perchè l' autorità gliene deriva dal Gius naturale, che impone la vita civile all' uomo.

12. Inoltre, arguiamo, che perciò tutti i diritti determinabili esternamente, tutti senz' eccettuarne alcuno, entrano nel fine del consorzio. S'escludono dunque i doveri dell'uomo con sè stesso; perchè il diritto di natura s' immedesima qui per modo col dovere o con la coscienza, che la legge civile non può avere

sanzioni sufficienti nè opportune all'adempimento loro; e quindi, per esempio, le pene contro i suicidj tentati paion dannose, anzichè utili: s'escludono pure, salvo scandalo, e salva l'incolumità delle persone e delle famiglie, i doveri familiari, perchè altresì ne' segreti della casa il dovere piucchè il diritto ha efficacia, e la sanzione civile può riuscire a nocumento: s'escludono i doveri e i diritti religiosi, nella lor qualità *direttamente* religiosa, perchè vengono più determinati o giudicati dalla coscienza, che non sieno possibili a determinare o a giudicare per modi esterni; come, per esempio, la negazione del ministero religioso può essere contro al dovere, ma le pene civili aggiungono nuovi danni, non valendo sugli animi altra competenza che la credenza. S'escludono anche quegli atti che, quantunque viziosi e offensivi, non recano a turbare la comune tranquillità; perchè in essa è il fine del consorzio politico, e d'altronde un più minuto ingerimento riescirebbe dannoso alla libertà de' cittadini, gravoso e anzi non comportabile all'autorità de' magistrati. Esclusi dunque i doveri dell'uomo con sè stesso, e i doveri puramente familiari e i religiosi, perchè non corrispondenti a diritti giuridicamente determinati, e gli atti che non offendono il bene pubblico, fuor di tali confini può il Gius della società civile *determinare le giuridiche obbligazioni corrispondenti a' diritti della cittadinanza,* e *costringere ad osservarli.*

13. Ma il fine diretto della società civile consisterà forse soltanto nel determinare i diritti umani per modo, che sieno determinate l'obbligazioni giu-

ridiche di non recare alcuna offesa esternamente? Ossia, il fine giuridico è soltanto la sicurezza o conservazione de' diritti? No, certo, perchè l'oggetto della naturale socevolezza essendo non solo di non far male ad alcuno, sì d'aiutarsi scambievolmente o di beneficarsi a vicenda, la società politica, che deriva dalla naturale, non può avere un oggetto diverso, bensì più determinato. E però, mentre lo Stato impedisce la violazione de' diritti, provvede non meno al perfezionamento de' diritti stessi nell' esercizio loro, cioè aiuta l' uomo in ogni sua libera operosità, così ad evitare il male, com' altresì a conseguire il bene, ponendo (per esempio) pene contro i malfattori da un lato, e da un altro spedali e scuole. Avvi tuttavia la differenza, che mentre a' fatti, che possono turbare la pubblica tranquillità, la legge del consorzio politico deve opporsi assolutamente e universalmente; in contrario il perfezionamento nell' esercizio de' diritti non vuol' essere aiutato se non dove la libertà privata non basti da sè sola, chè l' efficacia intima del volere tanto più è feconda, quanto più è spontanea. Sicchè tanto progrediscono le società civili, quanto più ogni offesa de' diritti venga impedita, e quanto meno v' abbisogni di pubblico soccorso nelle private utilità, o singole o consociate.

14. Ecco adunque, dal fine predetto (considerato cioè nella sicurezza e nel perfezionamento) come si origina il diritto positivo. Prima ne' varj consorzj politici nascon le varie consuetudini; poi le varie leggi che determinano la generalità del diritto naturale, a

seconda delle relazioni tra il fine dello Stato e le persone o materie differenti. Noterò le differenze principali. Uno Stato ha relazioni, o interne, cioè con sè stesso, o esterne, cioè con gli altri Stati. Dall'interne procede il Gius pubblico interno, e il Gius civile o privato. Il Gius pubblico interno, poi, o cade intorno alla costituzione intima d'una società politica, ordinando la forma del politico reggimento, e si chiama Diritto *costituzionale* o *statutale;* o cade intorno ai pubblici servigj che lo Stato rende a'cittadini e i cittadini rendono allo Stato, e si chiama Diritto *amministrativo*, perchè ordina i modi d'amministrare la cosa pubblica; e, infine, risguarda la difesa del consorzio civile contro le offese interne, e si chiama Diritto *penale*, perchè ordina le pene contro i fatti che offendono immediatamente e mediatamente la pubblica sicurezza. *Costituzione, servigj, difesa interna*, formano dunque sostanzialmente il diritto pubblico interno. Succede il Diritto privato e che dicesi *civile*, perchè definisce le relazioni giuridiche tra cittadino e cittadino nell'esercitare i loro diritti privati; e siccome non sempre i cittadini stessi potrebbero, saprebbero, vorrebbero definirli tra loro, interviene la legge positiva, o per fissare i modi del diritto e i suoi effetti esteriori, o per decidere, secondo i modi prefiniti, a istanza de'cittadini le ragioni circa l'appartenenza de'loro diritti. Questo il Gius pubblico e privato per le interne relazioni. L'esterno poi, o fra gli Stati, forma un Gius positivo, che viene chiamato *Diritto internazionale;* dove s'acchiude anche il *Gius delle genti* nel significato antico: pur differente in ciò, che *Ius gen-*

tium presso i Romani significò talora Gius naturale, talora le consuetudini fra Stato e Stato derivate dal Gius di natura come il rispetto agli ambasciatori, mentrechè per noi Diritto internazionale significa soltanto le giuridiche o positive attinenze fra le nazioni civili. Gius statutale, amministrativo, penale, privato, internazionale, questa è la sostanza del Diritto positivo.

15. Ma in questa, com'in ogni altra cosa, distinguere non è separare; tantochè vi ha materie giuridiche miste, cioè relative a più forme del Gius. Nè può essere diversamente, giacchè nel consorzio politico i diritti sono coordinati, e quindi per moltissime ragioni stanno conserti fra loro; se no mancherebbe la civile unità. Per esempio, governando gl'interessi del commercio, il Gius commerciale fa parte del Gius civile privato, perchè regola le concorrenze de' cittadini nel commercio stesso (come circa le senserie); poi fa parte del Gius internazionale, perchè mediante trattati (come ora con l'Egitto per il Canale di Suez), o mediante disposizioni dell'*Ius gentium*, regola le concorrenze fra i mercatanti proprj e dell'altre nazioni. Vedesi ciò ancora nel diritto positivo che concerne i *Comuni* dello Stato; giacchè siffatte leggi entrano da un lato nel Giure costituzionale, da un altro poi nel Giure amministrativo: nel costituzionale, perchè i Comuni formano una potestà pubblica e quindi un' essenziale costitutivo degli Stati civili (tantochè i paesi barbari, come la Turchia, si distinguono dagl' inciviliti per la quasi mancanza del Comune); poi, nel Giure amministrativo, giacchè, per esempio, queste leggi prefiggono

i modi dell' imposta, e il quanto a vantaggio della società politica intera. Prenderò un ultimo esempio, ma rilevantissimo, dalle attinenze giuridiche fra Stato e Chiesa, o fra lo Stato e i varj culti, o, almeno, fra lo Stato e le persone religiose; sicchè, abbiamo che quelle disposizioni positive appartengono insieme al Gius costituzionale, quando si riconosce o una religione dello Stato e la libertà degli altri culti, o la perfetta eguaglianza de' culti stessi al cospetto della legge politica; e appartengono poi al Gius civile o privato che, per esempio, determina il riconoscimento giuridico delle proprietà religiose, non foss'altro de' sacri edificj. Da tutte le considerazioni premesse fin qui, che cosa rileviamo noi? Questo, che la società civile si discerne dalla società universale umana, creando il Gius positivo che ordina la forma degli Stati, l'amministrazione loro e la difesa, e poi le attinenze private internazionali.

16. E ora, terminando, potrò definire l' idea perfetta del consorzio politico; che si distingue dalla società umana universale, com' anche da ogni altro consorzio, e trasforma il diritto naturale in Gius positivo; col quale per altro non si tolgono, nè diminuiscono, nè creano diritti, ma questi s'assicurano con obbligazioni giuridiche, aiutando anche il miglioramento umano. Che cosa è dunque la società politica? È unione d' uomini ad un fine comune, che sta nel difendere i diritti umani, esternamente determinabili, e nell' aiutare il perfezionamento dell' esercizio loro esteriore, fissando con leggi positive il riconoscimento

giuridico de' diritti stessi, cioè *le giuridiche obbligazioni e le sanzioni positive*. Dal concetto della politica società si vede il gran debito che abbiamo d'amarla, in proporzione del gran bene ricevuto. Come di tutt'i beni che si godono giornalmente, così, per l'abito inveterato, non sogliamo stimare al giusto l'utilità del viver civile; anzi, più leviamo lamento de' mali che non lodiamo i beni, e alcuno disse preferire la vita selvaggia. Se paragoniamo da una parte la calamità dell'aver ciascuno a difendere persona, cose, libertà, con la sicurezza del pubblico patrocinio; se paragoniamo poi le dolcezze della vita socievole che moltiplica e quasi centuplica la vita di ciascuno, con la triste oziosità del viver barbarico e solitario; e se l'impotenza de' segregati con la potenza quasi sovrumana degli uniti; allora i mali reputeremo incomparabilmente minori del benefizio, e intenderemo perchè gli antichi dicessero sante le leggi e ne inculcassero la riverenza, e quanto manchi a' doveri di cittadinanza chi rimane in disparte freddo e musorno, repugnante all'esercizio de' politici diritti, repugnanza snaturata, e chi per impazienza di desiderj e di opinioni mette a rischio la pace del proprio paese. Con quant'affetto dell'anima, con quanto studio di nobili discipline, con quanta fortezza di volontà, con quant'annegazione di noi stessi, dobbiamo affaticarci per la tutela delle leggi e per la conservazione della patria, sente nel cuore profondo chiunque ama i doveri della natura.

CAPITOLO XL.

Delle Potestà politiche e de' varj Governi.

SOMMARIO.

1. Dal fine del consorzio politico si deduce la dottrina delle potestà. — 2. I tre ufficj del fine politico e le tre potestà. — 3. Leggi. — 4. Giudizj. — 5. Esecuzione. — 6. Origine della sovranità dal consorzio politico; — 7. e si confutano quattro errori opposti. — 8. condizioni d'ogni reggimento buono: imparzialità, assennatezza, — 9. conservazione, perfezionamento; — 10. riforme possibili, e rivoluzioni. — 11. Specie di Governi, — 12. e loro successione. — 13. Quale la forma di reggimento più perfetta? — 14. e leggi essenziali delle politiche elezioni. — 15. Costrutto. — 16. Due opinioni opposte sulle forme del reggimento pubblico.

1. Se il fine delle politiche società è quale ci apparve nel capitolo anteriore, si domanda oggi qual sia perciò la costituzione degli Stati, e la lor vita intima. Il fine d'ogni civile consorzio rimane ognora sostanzialmente lo stesso; se no, mancando il fine, mancherebbe la vita politica: e però evvi certa immutabilità nell'intima o sostanziale costituzione fra le mutabili forme de' politici reggimenti; a quel modo, press'a poco, che nelle metamorfosi d'un animale, dall'embrione fino all'essere suo perfetto, vi ha essenzialmente la medesima natura, mancando la quale,

mancherebbe pure la vita: e così, dove fallissero i necessarj costitutivi del viver civile, si rovinerebbe nella barbarie. Al fine del consorzio politico deve corrispondere un ordinamento di potestà, le quali lo rechino in atto. Le forme, poi, che prendono queste podestà, son varie necessariamente, dipendendo da molte cause morali e fisiche; ma, poichè seguono leggi della natura umana, si riducono ad alcune specie principali, e manifestano vicende di perfezionamenti o di peggioramenti. Qui pertanto sta il soggetto nostro, vedere, nell'intima costituzione degli Stati, l'essenziale ordinamento delle podestà pubbliche; poi, le forme differenti ch'esse pigliano, e la legge naturale che ne governa le trasformazioni.

2. Per conseguire il bene di tutta la cittadinanza, ove sta il fine politico, la società civile consiste in una unità morale, ove s'accordano intelletti, voleri e forze; tantochè si genera una vita comune, somigliante alla vita morale dell'uomo singolo, e fa divenire immagine dell'uomo stesso la città. Che cosa v'è nella vita morale dell'uomo? Primieramente la regola o legge conosciuta, la norma cioè dell'operar suo; regola, che in parte gli viene da spontaneo conoscimento, in parte da riflessione; regola poi, che in parte ha universalità, in parte si determina secondo le congiunture. Così, a educare i figliuoli, regola è il rispetto della dignità umana, riconoscendola praticamente ne' nostri figliuoli; ma un rispetto, che quantunque debba esser comune a tutti gli uomini, rimane poi specificato dagli affetti di sangue, dall'indole varia de' figliuoli,

dalle varie condizioni della famiglia. Dopo la regola succede il giudizio della coscienza, o il da farsi, le sue applicazioni caso per caso, correggere un figliuolo, dargl'istruzione, o somiglianti. Formato il giudizio, ecco l'opera, eseguire la regola e il giudizio. Questo medesimo accade nella società civile; vi ha la legge, il giudizio, l'esecuzione: la Legge positiva che, derivando dalla naturale, la specifica per l'esercizio dei diritti e per la loro giuridica validità, secondo tempi e luoghi e condizioni d'un popolo; il giudizio, che applica la legge a' fatti particolari; l'esecuzione della Legge pubblica e de' pubblici giudizj. Questa triplice distinzione d'ufficj richiede tre pubbliche potestà per esercitarli, collegate fra loro in unione non divisibile, benchè più o meno distinte, come distinti, ma indivisibili, sono nell'uomo i tre atti; se no, come ne' singoli cesserebbe l'individuale unità, così nel consorzio degli uomini la civile. Il Montesquieu perciò ebbe ragione, seguito poi dalla quasi universalità de' Filosofi e de' Giureconsulti, quando, più apertamente che non innanzi, discerneva il potere legislativo, il giudiziario, l'esecutivo: poteri, che si trovano sempre più o meno puri o misti ovunque: come i Re di Francia che giudicavano sotto una querce; i Parlamenti Francesi che, registrando le leggi, si arrogavano, quantunque Assemblee giudicanti, un'ingerenza legislativa; i Re costituzionali che, approvando leggi o non approvando, eleggendo giudici e ministeri, forman l'apice di ogni potere; ma, in sostanza, come i tre ufficj, così le tre potestà vi sono e tra loro si differenziano sempre.

3. La totalità di questi ministeri prende il nome di Sovranità, di Governo e di Stato; benchè, in senso più stretto, dicasi *Sovrano* chi raccoglie in sè lă partecipazione più alta d'ogni pubblico ufficio com' il Doge di Venezia e, più, come i Re costituzionali e, più altresì, come i Re assoluti; *Governo* dicesi la potestà esecutiva; e *Stato*, poi, la somma de' poteri pubblici. Ma, *intellettualmente*, sovranità vera è far leggi, perchè dà la regola, quas' intelletto della nazione; *praticamente*, poi, sovranità vera è l' eseguire, perchè indi governa. La legge, porgendo norma d' atti futuri a tutto il popolo, vuol' essere chiara e promulgata, non (direbbero i Giureconsulti) *retroattiva*, cioè non guardare addietro, e avere due qualità intime o essenziali d' ogni legge, *giustizia* e *opportunità*. La giustizia; non dovendo la legge positiva offendere nessun diritto, sì solamente dare a ogni diritto la perfezione giuridica, determinando le *giuridiche obbligazioni* e *sanzioni*. Quando Aristide diceva d'una proposta di Temistocle: utile, non giusta; intese la temporanea o accidentale contrarietà fra giusto e utile, ma, in processo di tempo, giustizia e utilità s' unificano, perchè ordine naturale de' diritti è ordine de' mezzi a ogni prosperità vera; nè l' ordine può scompigliarsi da un lato, che non si risenta il tutto. Inoltre l' opportunità; perchè la giustizia de' diritti naturali ha del generico, e viene specificata sempre da consuetudini e leggi positive; specificazione che varia e dee variare a seconda degli usi e bisogni e condizioni di civiltà; onde Solone rispondeva: non ho date agli Ateniesi l' ottime leggi, ma le possibili. Talchè per la giustizia si chiede la *scienza*,

saper cioè la natura e i limiti de' diritti umani; per la opportunità si chiede il *senno,* discernere cioè in fatto la possibilità delle leggi; e la scienza e il senno, cioè speculazione e pratica in unità, formano la sapienza civile.

4. L' applicazione delle leggi a' fatti vuole i giudizj, cioè i Tribunali che, o accertino l' offesa e infliggano la pena, o che, a libera istanza de' cittadini, determinino secondo la legge a chi spetti una cosa, o che avverino i diritti de' cittadini verso lo Stato, com'a dire la Corte de' Conti; Magistrature insomma che ricompongano in pace ogni dissidio. Come le leggi riconoscono giuridicamente *ogni diritto* ne' suoi atti esteriori, così alla Magistratura giudicatrice appartiene l'*universalità* de' giudizj sopr' ogni dubbio di diritto in relazione co' fatti; nè può darsi fra' popoli civili alcun cittadino che, sottoposto alla legge, non sia sottoposto a' Tribunali; non lo stesso Governo, se nasce competenza di causa tra esso e i privati, non lo stesso patrimonio del Principe. Si converte, talora, in Tribunale per cagioni particolari una potestà non giudicatrice, com' il Senato fra noi; ma il giudizio dee cadere su tutti e su tutto. Dall' universalità del potere giudiciario proviene l' altra qualità sua sostanziale, l' *indipendenza,* mentre si danno i giudizj, e prima e dopo; imperocchè, dovendo i Tribunali giudicare, se poi saranno giudicabili o sindacabili anch' essi, oltre la paura o la lusinga corrompitrici, vi ha l'assurdo di spodestare una potestà, senza cui lo Stato non è più nulla, quasi un uomo, a cui mancasse il giudizio.

Come le savie leggi fan paragone della sapienza d'un popolo, le incorrotte Magistrature fan paragone della sua bontà; perchè, ove i Tribunali si conservano intemerati, vuol dire che ivi s'ama la giustizia e la legge.

5. La potestà esecutrice, o il Governo propriamente detto, reca in atto la legge quasi mano diritta della legge stessa. Quando applicar la legge a' fatti sia evidente, cioè quando la legge del proprio paese dia facoltà d' operare prima d' una sentenza per necessità pubbliche, non abbisogna d' anteriori giudizj l' esecuzione; ma in ogni altro caso poi precede il giudizio di competenti Magistrature. Talchè, il Governo effettua le leggi sempre, o per autorità immediata di esse, o mediante autorità di giudizj; altrimenti non è Governo, ma violenza de'più forti, o cattivo arbitrio, somigliante a chi operi senz' una ragione. Di qui viene singolarmente il divario tra libertà *politica* e libertà *civile;* imperocchè libertà civile significhi soggezione alla sola legge, come in fatto può darsi anche sotto Monarchie assolute, ma non tiranniche; dove la libertà politica tende a levare, per fino, la possibilità di un Governo fuor di legge. Suol dirsi che un paese può avere libertà politica di reggimento e poca libertà civile; ma, realmente, dee la perfetta libertà politica portare la civile; se no, è apparenza di libertà, non cosa reale, dacchè al viver privato servono di guarentigia le libere istituzioni. Bensì, quando libertà civile s'intendesse la non inceppata concorrenza de'commercj e delle industrie, allora un certo contrasto può darsi; come della Toscana, standovi l'assoluta Si-

gnoria de' Lorenesi, era più vincolata per tale rispetto la libera Inghilterra. La soggezione de' Governi alla legge importa la sommissione de' governati al Governo; sommissione di liberi, non di servi, per amore, non per solo timore; se no, tanto per arbitrio di governanti, quanto per licenza di governati, un popolo è sgovernato, non più popolo, ma gente confusa, senz' unità di fini e di vita. Un Governo perciò tanto ha più potenza, quanto meno ha bisogno di forza; come basta il sergente di Polizia Inglese, o bastava il tavolaccino della Repubblica Veneziana.

6. Tale, pertanto, l'ordine degli ufficj e delle podestà ne' consorzj politici. Ma esse prendono forma varia che rende molteplici le specie dei Governi, come attestano gli esempj contemporanei e la storia: Monarchie o Repubbliche, Monarchia temperata, o assoluta; indefinite varietà di temperamenti nella prima, indefiniti modi pur nella seconda. Si domanda perciò: tramutandosi l'autorità pubblica per tanti aspetti, ci ha forse, com' un' essenza non mutabile delle potestà, legislativa, giudicativa, esecutiva, così un *lor soggetto immutabile?* In altre parole, il fatto lo vediamo in perpetui mutamenti, va bene; ma, secondo ragione ossia per diritto, la pubblica signoria dove riposa, o a cui s'appartiene? La questione, fino da' tempi antichi, si sollevò massimamente rispetto alle Monarchie. Come mai un solo signoreggiare i molti? La risposta si dètte sempre in due modi contrarj; o si disse che l'autorità viene immediatamente da Dio, o che l'autorità viene dal popolo. Gl' Imperatori Romani ondeggiavano tra

le due risposte: l'origine divina de' Cesari e l'apoteosi di qua, il popolo Romano e il Senato confermatore di là. Nel Medio Evo ricomparve la opinione teocratica, Dio che dava l'autorità per mezzo de' Papi (e fu per que' tempi un grande benefizio); ricomparve l'opinione popolare, l'autorità del popolo Romano e degli elettori Palatini o dell'Assemblee. Poi dopo tornarono le dette opinioni sott'altra sembianza; e se Giacomo d'Inghilterra disse che i Re sono da Dio immediatamente, opinione de' Legittimisti di Francia, invece il Suarez e il Bellarmino e la più parte de' Pubblicisti cattolici han dato un'altra risposta, e citerò l'autorità di san Tommaso che insegnava nella *Somma:* la potestà venire mediatamente da Dio, perchè Dio è legge suprema o Gius eterno che vuole la società politica; immediatamente poi venire dal *Comune perfetto*, cioè da tutta la città o cittadinanza, e quindi potè pigliare forma diversa. Il Padre Ventura nel suo libro *Sul Potere politico cristiano*, esponeva eruditamente quest' ultima dottrina, che non ammette dubbio. Infatti, che cosa mai costituisce il fine del consorzio politico? La inviolabilità d'ogni diritto, riconosciuta ne' limiti e nella graduazione de' diritti stessi; sicchè l'autorità vera è di tutti coloro, a' quali è comune il fine predetto; come stupendamente insegnava nel Medio Evo san Tommaso. L'armonia dunque de' diritti umani è sola fondamentale autorità, o sola sovranità razionale, che risiede ne' consociati, appunto perchè il diritto è in ciascun di loro e nella loro unione.

7. Se l'autorità del Governo s'immedesima ra-

zionalmente con l'autorità de' diritti nell'unione loro, s' escludono quattro errori opposti. Primo, la santificazione del fatto, solamente come fatto, cioè la teorica de' fatti compiuti, o la risposta dell' imperatore Francesco I a' Veneti che richiedevano la Repubblica loro antica, più antica dell'Impero d'Austria; secondo, e viceversa, il non riconoscimento de' fatti, che dapprima violenti ebbero poi nelle lor conseguenze la confermazione del consorzio, tacita o espressa, per pubblico bene: dottrina quella di certi Democratici puri, questa di Teocratici e Legittimisti, come di coloro che censuravano (il *De Maistre* per esempio) Pio VII dell'avere incoronato Napoleone I. Terzo errore, derivante da questo, l' immutabilità de' Governi, quasichè sovranità nuova non possa mai prendere convalidazione dalla sovranità fondamentale, ch' è l'autorità dei diritti nella società politica; quarto e ultimo errore, in contraddizion del terzo, sta viceversa nel solo creder legittimo il governare immediatamente o mediatamente di tutto il popolo, sì ogni singolo cittadino per Assemblee, come in qualche Cantone di Svizzera, sì per suffragio universale: ma, invece, la rappresentazione della società politica può riuscire varia secondo l' utilità comune, e basta ch' essa rappresenti l' armonia de' diritti, da cui sorge l' autorità politica. Da tali premesse derivano due illazioni. Prima, che la razionalità del diritto di governare viene determinata sempre da un fatto, non procedendo le cose umane per vanità d' astrazioni, ma per leggi di vita, cioè di bisogni, d' affetti, d' interessi. Risguardare solo idealmente il diritto di sovranità, senz' il fatto che lo pone in es-

sere, val quanto risguardare i diritti privati senz'il fatto che li reca in atto. Seconda inferenza si è, che sovranità non può credersi proprietà o signoria o dominio, nella più stretta significazione di questi vocaboli; perchè proprietà, così strettamente intesa, è diritto alle cose. Que' vocaboli furon presi dal Gius feudale, nè valgono certo nell' ordine razionale delle potestà pubbliche; talchè in Francia si chiamò il Re o l'Imperatore, non Re di Francia, sì de' Francesi, volendo protestare contro le feudali opinioni d'un Re padrone del suo Reame; ma oggi, che nessuno pensa più a' feudi, Re d'Italia o di Prussia o d'Inghilterra significa non altro che il capo degl' Italiani, de' Prussiani o degl' Inglesi.

8. Qualunque, pertanto, sia la specie di politico reggimento, essa può avere legittimità; purchè attinga l'autorità dal fine del consorzio politico. Evidentemente, allora il diritto nasce dal diritto. Quindi ogni specie di Governo buono, acciocchè armonizzi col fine degli Stati, dovrà esser fornito di certe condizioni, fuor delle quali, cessando il fine politico, cessa la legittimità. Che saranno esse mai queste condizioni? Ritorniamo col pensiero all'idea d'ogni consorzio politico; ch'è unione d'uomini a conservazione e a perfezionamento d'ogni lor diritto esternamente determinabile da leggi positive. Che vuol egli dir ciò? Significa ch' ogni Governo buono dee provvedere all' universalità de' diritti; e però dicesi *ogni diritto;* provvedervi bensì, determinando i diritti stessi, cioè fissando col giuridico riconoscimento le giuridiche obbligazioni e la conferma giuridica o sanzione, talchè il Governo buono

li conservi dall'un de' lati, e ne perfezioni l'esercizio dall'altro. Ecco perciò le quattro condizioni, che il fine d'ogni società politica impone a ogni Stato, checchè ne sia la forma. Ogni diritto? Provvedere dunque alla totalità de' diritti; e perciò si chiede *imparzialità;* chè mal Governo è il Governo di parte, tanto i Governi partigiani delle repubbliche Guelfe o Ghibelline, quanto i Governi di setta sanfedistica o massonica, e quanto i Governi di Corte, reggimenti di cocolla o di berrettorosso, di baionetta o di pugnale, tutti lo stesso. Determinare col riconoscimento giuridico de' diritti le giuridiche obbligazioni e la sanzione. È dunque altra condizione l'*assennatezza*, e mal Governo il dissennato, che non sa conoscere il modo più efficace, più pronto, più accettato, più riconosciuto, più conveniente insomma, così nell'ordinare sè stesso, come nell'ordinare leggi e giudizj ed esecuzione; convenienza che diversifica in infinito, secondo mutabilità d'accidenti umani.

9. E inoltre se fine del consorzio civile si è la conservazione de' diritti e il perfezionamento dell'esercizio loro esteriore, segue che ogni Governo altresì dovrà in sè avere *conservazione* e *perfezionamento.* Se nel pubblico reggimento non avvi alcun che di stabile, o di *conservato,* non può darsi efficacia conservatrice de'diritti; come ne'corpi animali, se gli organi niente avesser di fermo, riuscirebbe impossibile il nutrimento. I Fiorentini ammiravano tanto Venezia, e il Soderini tentò l'imitazione di quel Consiglio e del Dogato a vita, esperimentando i mali d'un governare sciolto

e senza stabilità. E poichè di pace abbisognano le genti soprattutto, perchè pace dà sicurezza, succede che dei Governi troppo mobili la gente si stanca, e, per istanchezza, si getta in braccio alla servitù, pur d'avere un po' di riposo; e però nemicissimi (senza volerlo) di libertà sono gl'intolleranti d'ogni quiete. Ma viceversa, se nel pubblico reggimento non avvi alcun che di trasmutato e di trasmutabile, secondochè richiede lo svolgimento della civiltà nei cittadini, o un alcun che di *perfettibile*, non può darsi efficacia perfezionatrice de' diritti; come ne' corpi animati riuscirebbe impossibile il crescimento, senza l'intima mobilità degli organi. E però bene osserva il Machiavelli, com'a Sparta, restata piccola, s'addicesse l'immutabilità, non conveniente a Roma che voleva dilatarsi. Talchè, ottimi sono nelle libere Assemblee i conflitti di parte conservativa e di parte oppositiva, purchè civili conflitti, a mo' del Monte Sacro, non a mo' de' Gracchi o di Silla; e com'è vizio la testarda servilità, che odia qualunque innovamento, così è vizio la turbolenta inquietudine, che odia il Governo e ogni Governo, perchè Governo.

10. Segue, ch'ogni buon reggimento debba contenere in sè virtù riformatrice di sè medesimo; come il Senato di Roma che man mano distendeva nella plebe la comunicazione di diritti, e come il Patriziato Inglese, o come in parte la Repubblica Veneziana che non tenne chiuso il libro d'oro. La caparbietà del non riformarsi conduce a rovina gli Stati, come la caparbietà del non volere adattare l'educazione a' figliuoli,

secondo l'età loro, li conduce o a melensaggine o ad insofferenza di freno. Fra le cause principali di violente rivoluzioni fu sempre la testardaggine ostinata; e se il Regno di Francia non avesse aspettato sì tardi a riformare sè stesso, forse i Giacobini non alzavano la ghigliottina. Ma le rivoluzioni son' elle giustificate da necessità? O è giustificato il tirannicidio? Il tirannicidio non mai, ed è gran delitto e ignominia, giacchè non appartiene a nessun privato la competenza di giudicare il Principe, nè qual sia l'opportunità d'un fatto pubblico, che può riuscire a maggior danno. Le rivoluzioni violente poi, se vengono improvvise da impazienza di popolo, per mala signoria che sempre accora, difficilmente si potrà pesarne l'imputazione; se poi vengono preparate da congiure, non solo valgono in contrario le dottrine di prudenza, esposte sì saviamente dal Machiavelli, ma valgono anche più le ragioni morali che insegnano, spettare alla cittadinanza intera l'autorità od a chi ne regga le veci, non mai ad una parte de' cittadini, e doversi preparare le opinioni trionfatrici, non le guerre intestine. A ogni modo, due cause di sanguinoso rivolgimento son degne d'uguale riprovazione; la tenacità superba dei Governi e le sètte segrete. Il Foscolo diceva: se non disfacciamo le sètte, non può farsi l'Italia; e io dirò: disfacciamoci setta e rifacciamoci nazione, perchè l'abito del tramare occulto impedisce la maschia lealtà de' propositi e d'atti egregj.

11. Queste, adunque, le condizioni necessarie d'ogni buona sovranità, e con esse ogni forma di

Governo è legittima; onde il sentenziare dommatico, a pro d'una o d'altra, contraddice ogn' insegnamento di dottrina e di storia. Bensì può istituirsi un confronto di bontà o di perfezione tra le diverse specie di reggimento, se consideriamo razionalmente il Governo migliore col popolo migliore o più educato; confronto cioè non di Governi opportuni, chè il più opportuno è migliore, ma de'Governi nella loro ideale natura. Quali son dunque le forme principali d'uno Stato? Vale anch' oggi la distinzione antica d'Aristotele e di Cicerone, di Tacito e del Machiavelli: Monarchia o reggimento d'un solo, e la cui corruzione si è tirannia; reggimento di pochi, Aristocrazia o Governo d'ottimati, e la cui corruzione si è oligarchia; reggimento di tutti coloro che sanno e possono partecipare alla cosa pubblica, chiamato Repubblica, o Governo popolare, la cui corruzione si è demagogia o licenza di faziosi: oltre le quali maniere semplici di reggimento ci ha il Governo misto, come Cicerone definì la Repubblica Romana, e noi reputiamo essere i Governi costituzionali. Può anche distinguersi più semplicemente Monarchia e Repubblica (e il Machiavelli pur lo fece): Monarchia o di Principe assoluto, o temperata da leggi; Repubblica, o di pochi, o di molti, composta di Principe e d'Assemblee; talchè questa distinzione val quanto l'altra.

12. La varia successione di reggimenti politici non accade mai per disegno *a priori;* ma la determinano virtù o vizj di popoli, grado di più o men cultura, e mill'altre cagioni tanto fisiche, quanto morali.

Certo, nelle più antiche memorie troviamo la famiglia, ch' era insieme Stato, e la signoreggiava il patriarca, e quind'il capo di più famiglie, il capo tribù, com' oggi ancora fra' selvaggj. Gli Ebrei ebbero con Mosè un vero Principato, per molti anni poi la Repubblica, e indi il Regno, ma temperato dalle leggi mosaiche, cioè da statuto immutabile. Fra i Romani fu prima un Regno temperato, poi l' Aristocrazia che più e più cedè alla plebe, quindi l'Impero. Nel Medio Evo, alcuni Comuni principiano da Repubbliche popolari e vanno al Principato come Firenze; altri vanno al Patriziato ristretto, come Venezia e Lucca; ma certe nazioni cominciano da' regni monarchici con libere istituzioni, come Francia e Inghilterra, o dilatando poi le libertà come Inghilterra, o ristringendole come Francia e Spagna. In ogni modo, voler trovare di quelle dozzinali e comode formulette a definir proprio l' andamento d' ogni Governo in ogni luogo e in ogni tempo, la è impresa vana; nè può non esser vana; dacchè il reggimento è cosa d' uomini, ov' entran liberi voleri, nè la volontà si riduce a legge fisica d' elettricità, e a istinto d'animali. Bensì, legge morale a un tempo e psicologica o antropologica è questa: principiare le nazioni da un capo, ma non assoluto, perchè gli altri padri di famiglia non cedono mai tutta l' autorità loro; e quindi accadere due moti, tendenza di serrare l' autorità nell' unità, e tendenza di aprirla in molti; tantochè, se l' intemperanza di questi moti conduce alla licenza e poi all' assoluta monarchia, invece per la contemperanza di quelli si dispiega più e più la libertà, raffermandosi l' autorità.

13. Accennate così le specie de' Governi, torniamo alla domanda; quale sia d'esse la più perfetta in sè medesima e non secondo l'opportunità. La risposta si trae da tutto ciò che siam venuti ragionando fin qui. Tre sono le podestà, legislativa, giudicativa, esecutiva, coordinate fra loro, ma distinte. Ottimo Governo adunque si è, la coordinazione loro perfetta e la loro distinzione, l'unità e la varietà; unità che serbi l'accordo, varietà che serbi la distinzione o l'indipendenza d'un ufficio dall'altro. Non dico già, che tra i poteri dello Stato debba passare un conflitto di competenze quasi da nemico a nemico, perchè allora è guerra, non coordinamento, e si viene a rottura; ma s'intende un contrapposto, ch'è legge d'ogni ordine in ogni cosa. Poi, fonte di sovranità è il consorzio civile, o l'armonia del diritto di tutti. Ottimo Governo adunque si è dove l'esercizio di questa sovranità più e più accostasi all'origin sua; talchè, salvo il bisogno della fermezza e della durata, si distenda più e più ad ogni cittadino la libera elezione e la eligibilità politica, e dove la intera cittadinanza (*Civitas perfecta*, D. Thoma, *S. Theol.*) partecipi al Governo con savio contemperamento di pochi e di molti. Vedemmo ancora, sostanziali condizioni d'ogni reggimento politico l'imparzialità, la conservazione e il perfezionamento. Governo, adunque, ottimo diremo, dove non solamente non si fa, ma dove meno sia possibile far cosa per amore o per odio; e in cui più e più la convenienza degli ordinamenti diviene pubblico affetto e pubblica reverenza; e in cui, serbata la sostanza degli ordini civili, la trasformazione loro succeda per continuo, graduato, interiore miglio-

ramento di conoscenza e d'operosità. Ecco l'ideale per fezione d'ottimo Stato; non capaci gli uomini, perchè combattuti da passione troppa, di colorirne il disegno a compimento; pur tale, ch'ad essa bisogni sempre mirare, com'a segno da più e più avvicinarsi, se non da conseguirlo.

14. L'ottimo reggimento, e qualunque Governo che s'accosti all'ottimo, se ritorna verso le origini dell'autorità con l'elezioni, sull'elezione ha il suo fondamento. Quale dovremo credere che sia la legge razionale o astratta dell'elezioni? Può il modo diversificare molto per le solite cagioni d'opportunità; ma, legge unica è questa: tendere a un doppio effetto. Quali effetti? Primo: se chiunque, venuto alla libera podestà di sè stesso e capace d'esercitare i diritti proprj senz'evidente pericolo d'errore o di affetto traviato, ha in sè medesimo l'autorità piena del suo diritto, arguiamo che perciò egli abbia da partecipare all'autorità pubblica, elettore o eleggibile; onde bisogna tendere all'universalità con le leggi elettorali. Secondo: se i voti, come diceva il Guicciardini, debbono pesarsi, anzichè numerarsi, e la ragione di ciò è manifesta, perchè signoria di numero è signoria pessima, più temibile, quanto più è cieca e meno ha da temere, arguiamo che l'universalità debba contemperarsi con la razionalità de' voti. Però massima importanza dettero i Romani a ponderare i voti ne' comizj centuriati; e ora, le forme più eque, più [illegible]ghe, più sincere, d'eleggere i Deputati della [illegible]zione si esaminano diligentemente in Inghilterra,

Isvizzera, negli Stati Americani e fra noi, agitando su tal materia pubbliche discussioni. Che cosa cercasi, dunque? Cercasi la maniera, che i voti degli elettori vengano a rappresentare tutti gl' interessi, come oggi diciamo, e a rappresentarli con la debita loro graduazione e importanza. Universalità di voti e peso di voti, ecco perciò le intime leggi che debbono via via recarsi ad atto, non temerariamente, non repentinamente, non per criterj assoluti.

15. Da tutto ciò che abbiam detto e che si traeva dalla natura degli uomini, dall' esperienza de' secoli e dal sentimento degli scrittori di cose pubbliche, arguiamo che l'arte di regger gli Stati è cosa di profonda meditazione. Come si narra che il Cimarosa, quando componeva, lo aiutavano agli estri del *Matrimonio Segreto* le clamorose adunanze degli amici, perchè la vita esteriore s'accordava in lui con l' interiore e perciò la ravvivava; così l' uomo di Stato, fra le molte passioni e le diverse o contrarie opinioni della gente, ha da raccogliersi entro di sè, per trovarvi le norme della opportunità, non discordi dall' altre della giustizia o dell' ordin politico. Va pensato (mi piace recare qui esempj d'arti belle) che se il Canova, quando giovine ancora formava l' *Euridice* in creta ed aveva dinanzi un modello nudo, disegnò sulla base un ricordo di morte che gli accennasse il giudizio venturo, deve altresì l' uomo di Stato, nel guardare a' tempi suoi, mirare con l'animo anche a' tempi avvenire, perchè la storia corregge spesso il giudizio de' contemporanei e tiene in sè del divino. Checchè opinino e sen-

tano gli Statisti, rimarrà sempre accertata la verità di quanto sull'arte politica si è detto di sopra. Intorno alla quale, concludendo: leggi e giudizj e loro esecuzione, questi son gli ufficj dello Stato, e queste le politiche podestà; e indi, leggi eque, opportune; universalità di giudizj secondo la legge, e loro indipendenza; esecuzione di leggi e di giudizj, non mai arbitrio. Imparzialità, assennatezza, conservazione, perfettibilità, queste le condizioni d'ogni buon reggimento. Uno, pochi, molti reggitori, accordo d'unità, d'ottimati e di moltitudine popolare, tali le forme de' Governi; buona l'opportuna, più buona in sè la più contemperata d'uno e di vario, d'autorità e di libertà, di conservazione e di graduata trasformazione.

16. Ma, parlando di Governi, s'erra in due modi. V'ha chi dice: che móntano le istituzioni politiche, o le maniere di politico Statuto? Bontà de' popoli è tutto, perchè, com'in famiglia, così nello Stato, nulla di grande o durabile si fa senza virtù; e datemi virtù, ogni reggimento è buono. Altri dicono: le istituzioni recano ad atto la virtù de' popoli, e il Governo buono è fonte d'ogni bontà. Le due opinioni son remote dal vero, e le contraddice la storia. Gente che traligna non è capace di libertà, perchè fra loro stimasi più onorato chi più abbonda in atti di servitù, e perchè libertà vuol dire rispetto al decoro umano, e chi non rispetta più nè sè nè altrui, non altro può fare che servire. Ma, senza libere leggi, al contrario l'abito servile accascia l'uomo; e, a ricordare un esempio,

indegna fama di soldati ebbero i popolani di Francia, poi sì valorosi, nell'acciaccamento di feudali soggezioni; onde i Re, a combattere gli Spagnuoli o gli Alemanni, usavano assoldare Svizzeri. Bisognan virtù e libere istituzioni; ma quando libere le abbiamo, più o meno piacenti, allora poi lagnarsi d'esse, val quanto un cattivo sonatore adirato con lo stromento, che, imperfetto, pare ottimo in mano de' valenti, e, perfetto, in mano degl' inetti è pessimo. Vituperare la libertà chi, permaloso e ombroso, non vuole adoperarla in bene, o vituperare questa libertà per amore di più libertà chi non ricorda la passata servitù, sembrami disamorata infingardia o febbrile concitazione. Non s' ignorano, certo, le mostre fallaci, le partigiane intolleranze, o il vaniloquio di politiche Assemblee; ma questi difetti, esagerati o no, che sento ripetere, e che non amo neppur' io, son peccato degli ordini civili, o nostro? Imputazioni morali son queste, vizj d' uomini, non di Statuto. Che ci han dunque da fare le istituzioni? Ritempriamo la cetra dell' animo; se no, mutato strumento, i suoni usciran sempre sordi e confusi. Pensando a' generosi che, nell' amarezza di prigioni o d' esiglj, prepararono a noi le dolcezze di libera parola e di libera bandiera, io dico dalle profondità dell' anima: non perdiamo tanto acquisto, e ciascun di noi lo renda prezioso con la dottrina e con la virtù.

CAPITOLO XLI.

Servizj dello Stato.

SOMMARIO.

1. Che sieno i servizj pubblici. — 2. Due specie de' servizj pubblici e loro importanza. — 3. E indi la necessità di scienza e di buon volere; — 4. massimamente per l' amministrazione del Tesoro. — 5. Collegialità di Consiglj e unità regolatrice. — 6. Semplice unità nel tutto e nelle parti, — 7. contro una recente dottrina; — 8. e molteplice varietà. — 9. Fiducia e sindacato. — 10. Tre ordini di servizj della cittadinanza. — 11. Imposte; loro quantità, — 12. loro riscossione e distribuzione. — 13. Milizie e leve obbligatorie, — 14. eserciti stanziali. —15. Servizj liberi e non remunerati. —16. Conclusione.

1. Esaminata la Costituzione degli Stati, ora se ne veggano i servigj, così dello Stato verso i cittadini, come de' cittadini verso lo Stato, cioè i servigj pubblici. Con questo nome intendiamo ciò che le podestà politiche fanno a comune utilità, perchè servono ad essa; e chiamiamo altresì servigj ciò che i privati fanno, liberi od obbligati, a pro di tutto il consorzio, perchè adoperano mezzi al bene di tutti. È una servitù, ch' è massima libertà; perchè ciascuno serve alla libertà di tutti, e tutti servono alla libertà di ciascuno. Del resto, differisce l' esame de' poteri politici,

ossia degli organi per esercitare gli ufficj d'ogni politica società dall'esame de' servigj che *costituiscono il modo di recare in atto que' poteri, e di coordinare all' opera loro l' opera de' cittadini.* Così, altro è vedere in che modo sien formati gli organi dell'animale o in che modo si colleghino fra loro, altro vedere in che modo esercitino l'operazioni; oppure, altro è sapere il diritto di proprietà e tutto ciò che lo costituisce, altro indagare il come un buon padrefamiglia possa bene amministrare il suo patrimonio. Si cerchi adunque con brevità in che stieno i servigj pubblici, e le supreme leggi del ben' esercitarli; dividendo la ricerca in due parti, servigj dello Stato verso la cittadinanza, e della cittadinanza verso lo Stato.

2. I primi, o dello Stato, chiaramente si distinguono in due specie. Vedemmo esser fine d'ogni politica società conservare e perfezionare l'esercizio di tutt' i diritti, esternamente determinabili da leggi positive; onde si arguisce, doppio altresì esser l'ordine de' servigj negli Stati, servigj di conservazione, servigj di perfezionamento; cioè impedire da un lato che i diritti vengano menomati, e da un altro porgere aiuto perchè i diritti vengano più e più ad effettuarsi; qua soccorrere tutte le operosità, quanto la libertà privata n' abbisogni, là togliere alle operosità ogni ostacolo non giusto. Le due parti, talvolta o anzi le più volte, si congiungono fra loro; imperocchè, vietare il danno già formi un aiuto, e per aiutare bisogni anco difendere; come, aiutando la carità pubblica, bisogna impedire che si disperdano i beni, deputati a tal fine.

L' unione tuttavia non toglie la differenza; giacchè altro sia, per esempio, amministrare la giustizia, e altro sovvenire con istituti pubblici alla istruzione de' cittadini. Di qui rileviamo, quanto importi ordinar bene l'amministrazione pubblica, che si distende quanto il fine del viver civile. Non basta, certo, aver Ministero e Tribunali per difendere la giustizia, o un Ministero e un Esercito per l'integrità del territorio, se giustizia e armi non s' amministrino debitamente; nè basta nemmeno aver Ministero e Ambasciatori per mantenere le relazioni d'amicizia o i diritti dello Stato con gli altri Stati, Ministero e Ufficiali per prevenire ogni offesa interna e per tenere negli opportuni confini le giuridiche attinenze fra il Governo e ogni minore amministrazione, come gl'istituti di carità e i Comuni, se debitamente non s' esercitino tanto i negozj esterni quanto gl' interni: nè basta, infine, aver Ministeri e Impiegati che provvedano, fin dove la libertà privata lo richiede, a' lavori pubblici, al crescere de' commercj e dell' industrie, alla pubblica beneficenza e alla pubblica istruzione, se tali faccende non ricevano conveniente assetto e adempimento.

3. Quindi è assioma politico, valere per un decimo la Costituzione suprema de' poteri d' uno Stato, per nove decimi l' ordinamento delle pubbliche funzioni e la *perizia* e buona volontà in amministrarle; a quel modo che la ricchezza di lauti patrimonj val poco, governati alla scioperata, in confronto de' piccoli, governati da padrone massaio e da fattori capaci e solerti. Lo Stato *senz' amministratori bravi e onesti*,

senz' ordine chiaro e semplice amministrativo, pare una macchina a vapore, buona, ma senza rotaie di ferro per cui andare, senza conduttori da mandarla. Così, un codice buono di Leggi civili e penali fa molto; ma più saper bene istituire i Tribunali, e avere Tribunali buoni: ottimo armare un esercito di terra e di mare, ma più gli ordini perfetti militari e saper guidare i soldati, chè i dieci allora contano per mille, se no i mille contano per dieci, e gli esempj sono recenti. Trattare i pubblici negoziati, con savio e leale accorgimento, ben' istituire Ambascerie o Consolati, se fu arte cospicua di Venezia, è anch' oggi la più valida possanza e il credito delle nazioni, piucchè milioni di pecunia e di navi o d' armi; e ora, piucchè mai, dall' idoneo congegnamento delle parti d' uno Stato con le più alte potestà, e dall' occhio fido e vigile del Governo e de' suoi sottoposti, dipende la tranquillità e prosperità comune. Lo stesso può dirsi sul modo di effettuare lavori, beneficenza e scuole. A saper conformare ogni amministrazione pubblica di giustizia e di guerra, d' esterne o d' interne relazioni, di provvidenza e di previdenza, di difesa e di soccorso, debbon volgersi perciò le menti d' ogni popolo vero; piucchè a sottilmente disputare della più o men buona, della più o men grata Costituzione; che divien buona col buon' esercizio de' pubblici poteri, e cattiva con l' esercizio non buono.

4. Verità che comparisce manifestissima in un altro rispetto. Tra l' amministrazioni pubbliche una v' è, i cui servigj sono necessarj ad ogni altro servizio,

perchè porge il mezzo di ben' esercitarli tutti, cioè l'amministrazione del Tesoro, come italianamente si dice, o della Finanza come dicesi francesemente. Il Tesoro non risguarda i mezzi più diretti del fine pubblico, sicurezza e perfezione, chè servono a ciò la difesa e l'aiuto, cioè istituzioni di tutela e istituzioni di pubblico benefizio; ma nè difesa nè aiuto son possibili, se manca il denaro; e a raccoglierlo ne' modi più *opportuni* e *sufficienti*, ad amministrarlo ne' modi *più efficaci* e *più onesti*, servono i Ministri del Tesoro. Si prova facilmente il diritto negli Stati di sottoporre i cittadini alle gravezze, onde poi la necessità di Ministeri e di servizj a questo; ma non è facile altrettanto trovare gli espedienti meglio acconci. Però si capisce quanto importa sapere gli espedienti stessi; poichè dal modo diverso di regolare i conti, dalla più o meno semplicità de' libri d'amministrazione, dal più o men bene assegnare gli ufficj de' riscotitori, dalla scelta loro, e dall' accorta diversità e coordinazione d'ogn' imposta diretta e indiretta, dipende in massima parte la floridezza o la povertà degli Stati, la contentezza o la scontentezza di chi paga. Sapere che ci vuole la tal somma di pecunia per soddisfare i pubblici bisogni, è molto, purchè si sappia *veramente il quanto* de' bisogni; ma più, molto più, importa sapere il modo di ricavare quel tanto, *con manco molestia possibile, senza spreco e senza frode.*

5. Ecco, adunque, le specie de' servizj pubblici, e l'importanza d'averne la dottrina, cioè sapere il *Diritto amministrativo*. E, ora, passando a notare le su-

preme leggi del ben' amministrare, comuni a ogni ordine de' servizj stessi, dove le cercheremo? Non altrove di sicuro, che nell' idea già esposta del consorzio politico. In che forma è da costituirsi ogni amministrazione in sè stessa? come ordinarla, sì rispetto all' unità, sì rispetto alle parti diverse dello Stato? come si congiunge la moralità degli amministratori alle giuridiche malleverie o al sindacato loro? In questi tre si raccolgono i quesiti più essenziali circa l' amministrazione pubblica, e tutti e tre debbon risolversi col criterio già detto. In che forma costituire in sè stessa ogni amministrazione, di giustizia o di guerra, di negozj esterni o d'interni, di tutela o di beneficenza? Rispondo, che forma necessaria si è la collegialità da un lato, e l' unità regolatrice da un altro. Le ragioni di ciò son molte, ma io le ristringo a questa: che l' amministrazione deve conformarsi a ciò ch' è amministrato, e quindi alla società politica, ch' è moltiplice varietà in unità. Se manchi ogni unità, un Ministro, un Presidente, un Rettore, un capo del collegio insomma, la unità ne' modi amministrativi non può conseguirsi, nè senza unità morale avvi più società civile, o armonia d' intelletti, di voleri e d' operazioni. Perchè collegialità? Perchè, secondo la natura umana, l' uno aiuta l' altro per chiarire i dubbj, e avvalorare la conoscenza e la coscienza. L' obbiezione solita, poter vincere in un' Assemblea di votanti la pluralità per un voto, e venire a risolversi nell' autorità d' un solo, non pare di molta importanza; perchè, lasciando ancora che in più casi può esservi unanimità o differenza di molti voti, a ogni modo l' unione di più in una sentenza è concordia,

mentrechè i non consenzienti con essi possono anche non consentire fra loro; e ancora, dee avvertirsi che le stesse opposizioni aguzzan gl' ingegni e aiutano il conoscimento delle cose *disputabili*, e che alla fin de' conti natura d' uomini vuole socialità in ogni cosa. Onde i molti Consigli distinguono sempre un' amministrazione civile da una barbara o turchesca. Può bensì, per esempio, negli ufficj di giustizia escludersi la collegialità, dove le cause minori non portino tanta complicatezza e maturità di deliberazioni; ma occorre non allargare troppo, per lesineria di spese necessarie, la competenza de' Tribunali non collegiali. A ciascun ufficio principale, dunque, bisognano collegj, o deliberativi, o consigliativi, tenendo salda pur sempre l' unità, o disciplinare, o regolatrice, o decisiva secondo i casi.

6. Ogni amministrazione singola dev' esser così ordinata. Ma in che modo poi ordinare la *totalità* delle pubbliche amministrazioni? Nel modo medesimo, si risponde, cioè semplice unità e molliplice varietà. Far capo a un ufficio tutti gli ufficj, e ad ufficiali più alti la moltitudine de' secondarj, e finalmente tutti a uno, si crede da certi Giuspubblicisti vituperar ciò abbastanza, dicendo, ch' è disciplinare gl' impieghi a modo degli eserciti, ordinare a modo di milizie gli Stati, o, come dicesi barbaramente, *reggimentare* lo Stato; e recano in esempio l' opera di Napoleone I in Francia, che affermano stanca di regolarità sì stecchite. Quanto di soverchiamente unificativo sia negli ordini francesi, e quanto Napoleone I ci mettesse del proprio, e invece quanto imitasse, qui non cade inve-

stigare; bensì sostengo, esser verità di senso comune, che tra disciplina d'eserciti e disciplina d'ufficj e di ufficiali per ogni pubblico servizio, deve correre analogia non poca; giacchè, a voler'ordine non abbiamo che un unico modo, far valere *la stessa regola per tutti, e sapere ciascuno la sua parte*. Ne' gradi moltiplici dell'amministrazione si digrada un fine unico; che dunque non potrebbe mai recarsi all'atto, se non si coordinano da cima in fondo i servigj e se tutti non rispondono alla norma ricevuta; nel modo che un'orchestra risponde al cenno del maestro. Pedanterie? Sì; ma levate all'orchestra il maestro, e l'armonia diviene un frastuono. Va bene; le pedanterie dobbiamo averle in uggia, perchè l'ordine loro non procede dalla natura, sì da regole astratte; ma l'ordine naturale poi non è artificio pedantesco, se no, cosa da pedanti è ogni musica e pedanteria suprema è l'universo.

7. Quindi originò la scuola del così detto *discentramento* in amministrazione, avverso al *concentramento*; due parole che significano in sostanza, unificazione degli ufficj amministrativi, o spartimento loro. E s'andò tant'oltre, da considerare le società civili quasi una somma di operosità collegate o consociate secondo le loro specie, senza un'unità collegatrice: di che abbiamo il più cospicuo esempio ne' libri dell'Ahrens. I commercj, associati fra loro e co' loro ministeri; associate l'arti manuali, associate l'arti belle, associate poi lettere e scienze, associato in compagnia degli altri consorzj l'ufficio della giustizia o dell'armi, e va discorrendo. Manifestamente avvi

sbaglio. Altro è che le operosità umane si uniscano *liberamente* fra loro nella società politica, e altro è la società politica stessa; la quale ha per fine d'assicurare tutt'i diritti, e dar loro perfezione, porgendo regole d'esercizio pe'limiti de'diritti stessi e giuridica inviolabilità. Or dunque, lo Stato non dover mettere inciampo alle attività libere o alle associazioni de'cittadini, questo va bene, anzi porger difesa e aiuto; ma, per l'appunto, affinchè si porga difesa e aiuto a ogni diritto e a'liberi consorzj particolari ch'esercitano in comune certi lor diritti, occorre l'unità morale del consorzio politico, e l'unità dell'amministrazione sua, o l'autorità sua universale, benchè determinata dai confini dell'esercizio giuridico e della sanzione.

8. Non segue tuttavia che la semplice unità nell'amministrare la cosa pubblica debba strizzare la varietà molteplice, perchè, salva la regola comune e salva la dipendenza da'poteri più alti nell'attinenze pubbliche, giova mantenere il *Governo di sè stessi*, come lo dicono gl'Inglesi; cioè lasciare, quanto più si può, che le parti dello Stato s'amministrino da sè stesse, o che abbiano quanto più vicina si può l'amministrazione de'varj negozj. Sicchè Tribunali supremi, ma insieme moltiplicità e prossimità de'Tribunali meno alti, quantunque oggi si predichi a rovescio delle dottrine con tanta difficoltà propugnate e vinte da'Pubblicisti del passato secolo; quindi ancora, un Capitanato generale d'eserciti, ma insieme discreta moltiplicità di Capitanati nelle diverse parti del territorio, checchè sostengano in contrario taluni; però, Ministro dell'Interno

e Prefetture più larghe, ma, diciamole d'un nome o d'un altro, anche Autorità governative minori e più diffuse; quindi Università supreme o Licej primarj, senz' annientamento degl' istituti inferiori, che alla Germania non tolsero la sua grandezza e anzi la promossero, nè impedirono in altri tempi all'Italia di dare uomini famosi; amministrazione raccolta del pubblico danaro, ma, quanto più si può, mediante i Comuni, com'era nel già Granducato di Toscana con tanto risparmio e con tanta semplicità.

9. Queste le soluzioni a'due primi quesiti: or come risolvere il terzo, l'attinenza fra la moralità degli amministratori e la loro giuridica malleveria o sindacato? E si risponde: prima, che in libero paese, cioè in consorzio politico, il quale si governa solo per autorità di leggi, nessuna potestà (salvo l'eccezioni fatte da libero Stato per pubblico bene) può andare esente da sindacato, giacchè nessuna è senza freni; e quindi, le potestà superiori e le inferiori vogliono coordinarsi di tal modo, che ognuno abbia chi ne riveda gli atti, se conformi o no alla legge. Ma, di contro s'afferma, non approdare alcun sindacato mai ove scarseggi moralità o coscienza morale; perocchè il sindacato bisogna pur finalmente si fermi ne' sindacatori, che o non bastano a contenere la piena de' mali, o si trovano infetti della medesima infermità. Giova non eccedere perciò in tanto minuta e sospettosa cautela di sindacati e di sindacatori, per molte ragioni; ma, singolarmente, perchè la soverchia sindacabilità toglie, col sospetto, la fiducia nel proprio e nell'altrui deco-

ro; poi, perchè moltiplicando i congegni dell' amministrazione per verificare il già fatto, si toglie speditezza nel da farsi, e centuplichiamo e ufficiali, e spese, e faccende; poi, perchè la soverchia complicazione del rivedere fa non vedere, tanto più difficile tornando l'accorgersi, quanto più cose dobbiamo scorgere, onde fra tanti occhi d' Argo Cacco si nasconde meglio; e poi, perchè questo artificioso intelaiamento d' ufficj, per condurli tutti ad un capo, li rende anzi opposti ad ogni unità, il cui maggior nemico è il soverchio zelo d' unificare, come in ogni cosa il troppo storpia; finalmente, perchè nell' esercizio de' pubblici servizj l' esagerata soggezione produce il solito effetto di stremare la svegliata spontaneità degl'intelletti e de'voleri. Non esservi sindacato equivale a licenza; ma ombroso sindacato, quasi di marito geloso, questa sì ch'è inutile pedanteria, e moltiplica tentazioni e colpe.

10. Or vediamo i servigj della cittadinanza verso lo Stato. E primieramente, son liberi o no i cittadini nel sovvenire alla pubblica necessità? Bisogna distinguere. Se porgere alcuni ufficj richiede necessariamente *l' operosità tutta* d' un uomo, e *una particolare idoneità,* vuol giustizia che lo Stato gli retribuisca sufficienti provvisioni, e che l'accettazione de' servigj e l' offerta sien libere. Questo è l' ordine degli ufficiali, che si dicono *impiegati.* Quando gli ufficj non impediscono tutta, nè in gran parte l' operosità dell' uomo, e ognuno de' cittadini può prestarli, è ragionevole allora di obbligarvi ogni cittadino. Questi servigj obbligatorj consistono nel servire la patria con l' armi e con

le imposte. Se abbisogni una particolare idoneità, ma non l'occupazione di tutti sè stessi, allora si ha l'ordine degli ufficj liberi e senza provvigione, o con sole indennità, come i deputati al Comune, alla Provincia, o al Parlamento. Lo Stato poi adempie massimamente i servigj suoi verso la cittadinanza per mezzo d' ufficiali provveduti; viceversa, i cittadini adempiono massimamente i servigj verso lo Stato ne' due ultimi modi, per necessità, o per accettazione libera. Come il Tesoro provvede co' suoi servigj ad ogni servigio, così debbono i cittadini provvedere al Tesoro. Pagar la gravezza è, dissi altra volta, debito e diritto d' ognuno, che abbia modo di pagarla: debito, perchè il pubblico fine obbliga tutti; diritto, perchè il bene pubblico è diritto comune. Ma qui si domanda: Che quantità d' imposte? in che modo riscoterle? in che modo distribuirne il pèso? La risposta dee trarsi, al solito, dalla natura del viver civile.

11. La quantità, senz' alcun dubbio, può variare a seconda delle civili occorrenze; nè possiamo stabilire *a priori* regola fissa sul più e sul meno, bastando avvertire certi termini, entro i quali è dato stringersi o allargarsi con le imposte, cioè un minimo ed un massimo. Non conviene per altro giudicare che il minimo consista in quel tanto che serve all'uopo più stringente della tutela, sì nel quanto serve all'uopo de' più essenziali miglioramenti. Accortezza de' Governi pitocchi, piccini e rimpiccinitori, fu sempre stiracchiare la spesa sì avaramente, che il popolo non s' avveda di spendere; la quale amministrazione stringata chiamasi *pa-*

terna. Succede allora negli Stati ciò che nelle famiglie; si lesina il dispendio, ma non si guadagna. Chi non mette in coltivazioni, non riceve frutto; chi non mantiene i figliuoli a imparare un'arte, li nutrisce a ufo: così un'amministrazione spilorcia, le manca il modo di avvantaggiare gl'istituti necessarj, e di rendere via via più efficaci gli aiuti all'industria ed a'commercj. Erano tanto leggiere in certi Statini d'Italia le tasse, quanto grave l'immobilità e languidezza del viver pubblico e privato. Massimo confine poi della imposta è quanto non renda impossibile, non solamente ogni soddisfazione di bisogni nella cittadinanza, sì ogni risparmio di capitali per accrescere ciascuno la sua operosità e prosperità. Credere che il pozzo delle tasse sia inesausto, è da stolto e conduce a rovina certa; perchè, di fatto, arrivato il pagare tropp'oltre, non rimane a'cittadini più nulla d'avanzo, e segue povertà e fallimento. Però, non solamente fa d'uopo non trascorrere oltre quel segno, ma tenersene lontani quanto più si può, affinchè, per improvvise necessità, vi sia lenzuolo da distendersi, senza metter fuora i piedi. Non avvi dubbio, che odiernamente gli Stati di pressochè tutta Europa, nell'aggravare, procedano molto disavveduti e sprovveduti; tantochè, leggendo gli antichi lamenti del Giusti sul *tosare*, spunta il sorriso sulle labbra, e diciamo che, quando per molte cagioni buone si portava il peso malvolentieri, un fuscello pareva una trave. Tuttavia il segreto sta in avvalorare la vita pubblica, che rende comportabile o meno incomportabile ciò che in tempi fievoli schiaccerebbe i popoli: ed ecco il perchè l'Inghilterra, con

tanti debiti e con tanto rifascio di balzelli, pur sia la più ricca nazione d'Europa. Ma condanniamo la ricchezza stramoggiante di pochi, cagionata massimamente da non potere i piccoli e mediocri possidenti o commercianti sostener le tasse, onde i capitali s'accumulano; e quando poi diviene ingente il debito pubblico, allora nascono le speculazioni de' meno a nocumento de' più.

12. Quale il modo del riscuotere? Se l'Erario ha per fine di sovvenire ne' pubblici servizj lo Stato, non sè medesimo, s'induce primieramente quella essere buona riscossione, che costa meno; giacchè riscoter molto a fine soltanto di riscotere, pagare molto per solo pagare, è assurda, gravosa, ridevole amministrazione, come d'un privato che in fattori e in agenti buttasse la più parte dell' entrata. In ciò, dal desiderabile siamo lontani molto e, per tale rispetto, i nostri padri v'erano più vicini; ma senza perder tempo in lamenti e, mirando alle difficoltà, dobbiamo meditare la ristorazione di modi più semplici e *più da famiglia.* Quanto al distribuire i pesi, quattro supreme leggi derivano dal fine politico. La società civile serve a tutti? Dunque, salva l'indigenza, un peso debbon portarlo tutt'i cittadini; molto più perchè quando essi cospirano ne' servigj, più partecipano a' diritti politici, e più sentono la dignità del cittadino; ma peso *graduato* a seconda delle possibilità. Inoltre, se alla sicurezza de' diritti personali e innati, procurata dalla società civile, comunicano ugualmente i cittadini più o meno ricchi, abbienti o no, e solo più o meno è il benefizio *quanto*

alla roba tutelata da leggi, segue che alla roba, cioè agli averi ed a' guadagnj, deve proporzionarsi l'imposta; *proporzionarsi* con ragione aritmetica, non con ragione geometrica o scalata, come i Governi partigiani del Medio Evo solevano, e come propongono alcuni Socialisti, se no il ricco pagherebbe oltre le proporzioni del benefizio. Se la civile società riposa sul fondamento del Gius naturale, che impone la società stessa per amore della natura umana, non per solo computo d'utilità, segue che a' non abbienti e che non possono sostenere la pubblica gravezza pur vogliono darsi la tutela necessaria e l'aiuto necessario; segue altresì, che tali benefizj dello Stato non debbono diversificare, secondochè più o meno si contribuisce all'Erario. E, finalmente, poichè più lieve pare il peso, quanto in più pesi viene ripartito, l'ordinamento delle tasse sia tale, che queste non s'accumulino, ma si spargano secondo la varietà delle ricchezze.

13. L'altro necessario e più segnalato servizio de' cittadini son l'armi, per difesa interna ed esterna del proprio paese. Dovere a un tempo e diritto di ognuno è la milizia: dovere, perchè servigio pubblico e necessario; diritto, perchè partecipazione alla pubblica difesa, ch'è difesa di ciascuno. Talchè, senza dubbio, nessuno che sia capace di reggere l'armi, e quanto e finchè sia capace, può non averne l'obbligazione. Limite a ciò troviamo unico nella civile uguaglianza, quando entrare nell'esercito verrebbe a scapito d'altri diritti; scapito non sopportato dalla comune de' cittadini, come levare a' genitori l'unico figliuolo,

e lasciare le famiglie rurali senza il sostegno di giovani braccia: perchè, allora, l'eccezione non può chiamarsi diseguaglianza o privilegio, sì eguaglianza o regola naturale. Fermato bene tal principio, si risolve la questione, se gli Stati abbian diritto alla leva obbligatoria; imperocchè, certe nazioni anco potenti, come l'Inghilterra, ricorrono solamente alla leva volontaria. Può disputarsi, se in date congiunture di popoli torni migliore l'una forma o l'altra; ma non cade disputa, nè sull'*autorità* degli Stati a chiamare i cittadini nell'esercito di terra e di mare, o nemmeno (a parer mio) sulla preferenza di leve obbligatorie, genericamente parlando; dacchè, rispetto all'autorità, essa procede dall'obbligo della tutela pubblica e, rispetto a preferire la leva doverosa, questa più riesce sicura e universale, più risponde all'obbligo de' cittadini, e più dà loro la coscienza de' pubblici servizj: modo tenuto a Roma e in Grecia e, cessate le milizie feudali e di ventura, in pressochè ogni Stato Europeo.

14. La qual disputa si congiunge ad un'altra. Fuor de' casi di guerra, può e dee tenersi esercito stanziale? La risposta, o si riferisce alle particolari opportunità, o all'universalità del fine politico. Alle particolari opportunità; cioè, quand'abbiamo tutto intorno al paese nostro nazioni armate, disarmarsi e non aver pronto un esercito, varrebbe come gettarsi da sè in braccio agli stranieri. Nè gioverebbe opporre, che oramai gli stranieri non pensano più a conquiste, perchè i forti tenterà sempre la voglia d'ingoiare o

di smembrare i deboli. Or che! le passioni umane si dileguarono forse dal mondo? D'altra parte, soldatesche raccolte in fretta e furia non valgono mai quanto le disciplinate; perchè solo con l'abito si prende la fermezza di stare negli ordini, e di regolare gl'impeti che vengono da natura, impeti di ardimento e impeti di timore. Universalmente poi, quanto al fine politico, gioverebbe che le nazioni, di comune accordo, restringesser gli eserciti che costan troppo, e tolgono troppi all'industria, e invogliano troppo a guerreggiare. Ma, senza esercito fermo, sia pure diminuito, un paese grande non può starsi; no, perchè il nocciolo de' soldati esercitati rende consistente poi l'esercito raccolto in tempo di guerra; no, perchè mancando i nemici esterni, non mancano gl'interni; no, perchè la milizia non è scuola di corruzione, quando è milizia vera, sì scuola virile d'ardimento e d'obbedienza; no, perchè del convivere soldatesco ferve il sentimento di onore accumunato; no, infine, perchè a' soldati d'ogni Provincia, riuniti nella caserma e nel campo, il comune vessillo è consapevolezza vivace d'una patria comune.

15. Questi, adunque, dopo i servigj liberi e remunerati, sono i servigj necessarj. Or v'hann'essi ancora liberi servigj e non remunerati? Sì, v'hanno, e debbono aversi. Misero quel popolo, dove ad ogni ufficio s'appicca uno stipendio, quasichè ognuno dicesse alla patria: se vuoi assistenza da' tuoi figliuoli, pagaci. Eccetto l'assidua cura d'impieghi, che traggono a sè tutta l'operosità d'un uomo (chè allora non riusci-

rebbe possibile, fuor d'ogni remunerazione, ottenere l'opera de' cittadini), questi, segnatamente allorchè si tratti di corrispondere alla fiducia degli elettori, come i deputati del Comune o delle Assemblee politiche, o quando è ministero di affetto come nell'istituzioni di beneficenza, devono, quasi per insigne onoranza, ov'essi più ricevono che non dieno, porger tutta la sollecitudine loro disinteressata; e reputerei gravissimo segno di corruttela porre a siffatte incumbenze gli stipendj, o almeno sì eccessiva indennità che a stipendio equivalesse. Tralignando l'Impero di Roma, gl'Italiani ricusavano di sedere nel Municipio, e vanamente Diocleziano credè poterli costringere; ma peggio anche tornerebbe allettare con remunerazioni, perchè l'avarizia è più disamorata dell'ozio, cruda e fedifraga. L'Alighieri vituperava coloro, che prontamente gridavano: *i' mi sobbarco;* ma più egli avrebbe vituperato, chi per sobbarcarsi stende sempre la mano alla mercede.

16. Terminando, i servigj necessarj e provveduti dello Stato verso i cittadini risguardano la tutela e la perfezione d'ogni diritto, e debbon'ordinarsi, quanto a sè, in collegialità di Consigli e in unità direttiva; quanto allo Stato e alle parti sue, in semplice unità e in molteplice varietà; quanto alla sicurezza del buon'andamento, in sindacati non senza fiducia. I servigj necessarj della cittadinanza risguardano segnatamente armi e Tesoro: il Tesoro, per la quantità delle gravezze, tra due limiti, oltre i quali è gretta e sterile sordidezza, o scialacquatrice prodigalità, per modo di ri-

scossione non dispendiosa troppo, e per graduazione di pesi a seconda della facoltà di ciascuno, in arimmetica proporzione, non in geometrica o scalata; l'armi, per leva doverosa, e con eserciti stanziali, second' opportunità e secondo i bisogni di consistenza e disciplina. I servigj liberi e non remunerati della cittadinanza risguardano gli ufficj di pietà e di temporanea rappresentazione. Affinchè tutti que' servigj, di equo emolumento, di necessità e di gratuita libertà, riescano a bene, un alcun che bisogna, non insegnato dalla scienza, nè imposto da leggi esteriori, l' affetto al proprio dovere; affetto che si manifesta nel buon' uso del tempo; buon' uso, che un' ora di ufficiali solleciti rende feconda più che le cento di svogliati, accresce lavori e ricchezze per sostenere l' Erario, tiene disciplinati gli eserciti, e fa trovare spazio a' cittadini di curare, oltre il proprio, l' interesse universale. Solamente quand' ognuno è buon servitore del suo paese, ognuno è libero e padrone in casa sua e nella patria.

CAPITOLO XLII.

Riconoscimento giuridico de' Diritti umani.

SOMMARIO.

1. Riconoscimento giuridico e tre specie di diritti umani. — 2. Diritti non alienabili e alienabili. — 3. Diritti *personali*. Diritto dell'onore; — 4. diritto di libertà in eleggere il proprio stato; — 5. libertà di pensiero e di parola; — 6. libertà di coscienza; — 7. libertà di religione. — 8. Diritti di *proprietà naturale* o del corpo. Vietata giuridicamente la schiavitù; — 9. e che cosa facesse il Cristianesimo; e come la schiavitù si distingua dalla servitù della gleba. — 10. Nè può ammettersi che i genitori abbian dominio sul corpo de' figliuoli. — 11. Diritti di *proprietà esteriore*, — 12. illimitati nel tempo e nella quantità, — 13. e che hanno sempre due relazioni, individuale l'una, sociale l'altra; — 14. se no, cadiamo ne' gravi errori del *Socialismo* e dell' *Individualismo*; — 15. che poi non può rendere ragione dell'eredità, delle donazioni e de' contratti. — 16. Come si deve fuggire gli estremi.

1. Dacchè la società politica, e le potestà pubbliche, le quali ne sono gli organi, e dacchè i servigj che lo Stato rende a' cittadini e i cittadini allo Stato, hanno per fine loro la conservazione e il perfezionamento d'ogni diritto esternamente determinabile da leggi positive, resta ch'esaminiamo i diritti umani, ora nell'ordine individuale, altra volta nell'ordine delle

società varie. Il diritto, ch'è l'esigenza morale del rispetto, chiude potenzialmente in sè stesso la relazione di socevolezza, perchè richiede ch'ognuno rispetti chi ha il diritto; e questa relazione passa in atto per la società civile, che determina le *obbligazioni giuridiche*, corrispondenti a' diritti di ciascuno, e li rende inviolabili con le sue *sanzioni*. Ciò si chiama *riconoscimento giuridico*. Perchè *riconoscimento?* Perchè lo Stato riconosce i diritti naturali, ed è obbligato a riconoscerli, originato esso medesimo dalla natura; e soltanto li determina secondo l'opportunità e secondo i bisogni della società politica. Perchè *giuridico?* Perchè li riconosce con obbligazioni giuridiche, ossia li rende inviolabili esternamente. Perciò i diritti, che la società civile ha da riconoscere, li scopriamo per l'esame della natura umana. Or che cosa evvi di più eccellente nell'uomo e che veramente lo fa uomo? La sua razionalità, cioè la sua libera persona. Ecco adunque i diritti *personali*, o diritti d'*onore* e di *libertà personale*, cioè diritti ad essere rispettato nell'esercizio libero dell'intelligenza e della volontà; diritti supremi, perchè nelle razionali potenze umane sta il titolo che rende rispettabile il corpo dell'uomo e le cose di fuori appartenenti all'uomo. Talchè seguono i diritti del *corpo* umano, chiamati di proprietà naturale o di natura. E, poichè l'uomo adopera le cose esteriori che son mezzi al fine suo, ultimi abbiamo i diritti di proprietà esteriore o acquisita, o di proprietà nel più stretto significato. Tutti adunque gl'individuali diritti dell'uomo inverso gli altri uomini, e che la società politica riconosce, sono diritti della *persona*, del *corpo*

umano, e di *proprietà*, o, in altre parole, diritti *personali*, di proprietà *naturale*, e di proprietà *esteriore*.

2. Prima d'esaminarli a parte, noteremo una loro differenza sostanziale. I diritti della persona e del corpo differiscono da' diritti di proprietà esteriore, perchè l'attinenza dell'uomo con la materia de' diritti personali e di naturale proprietà da un lato, e la materia de' diritti di proprietà esteriore da un altro, differisce sostanzialmente. Che cosa è la materia od il soggetto de' diritti personali? L'esercizio libero dell'intelletto e della volontà, cioè le potenze interne dell'uomo, inseparabili dall'uomo, costituenti l'intima natura sua, radici d'ogni diritto, e che meritano rispetto per sè medesime. Talchè diritto e materia del diritto s'identificano qui, e torna impossibile separarli. Però i diritti personali sono *inalienabili assolutamente*, cioè in sè stessi e nella lor materia; e inalienabili vuol dire che l'uomo non può rinunziare mai all'esercizio loro, perchè offenderebbe il rispetto alla sua natura. Che cosa è poi la materia de' diritti di proprietà naturale o del corpo? È l'inviolabilità del corpo e, secondo i fini necessarj dell'uomo, l'esercizio degli atti corporei. Or qui la materia de' diritti, benchè si distingua dalla persona interiore o dalle potenze razionali, non si distingue bensì dalla natura individuale dell'uomo, il cui animo possiede naturalmente il corpo di lui; talchè diritto e materia del diritto son qui pure inseparabili, la natura umana tutt'intera esigendo rispetto. I diritti del corpo adunque, cioè i diritti di

naturale proprietà, inalienabili sono anch'essi. Che cosa è infine la materia dei diritti di proprietà esteriore? È una cosa essenzialmente distinta dall'uomo, la veste, il podere, il bove, una greggia, il cavallo, e via discorrendo; sicchè la materia del diritto si distingue dal diritto, che risiede nell'uomo, mentrechè la materia è fuor di lui. Perciò il diritto, come diritto dell'uomo ad avere proprietà di cose utili pel fine suo e acquistate con giustizia, è inalienabile, com'inalienabile la persona; ma invece la materia del diritto di proprietà è alienabile, o può cedersi e anche perdersi, dacchè *quella tal materia* non è al fine dell'uomo necessaria. Ecco il perchè si dice alienabile il diritto di proprietà, non in sè stesso, ma per le cose. Viene pertanto una conseguenza generalissima: il riconoscimento giuridico de' diritti personali e di naturale proprietà è assoluto; ma il riconoscimento giuridico della proprietà esterna è relativo, giacchè lo Stato, per le necessità pubbliche, può diminuirne o variarne la materia, che si distingue dall'uomo e dal suo diritto formale.

3. Passiamo a vedere più distinte le tre specie di diritti, cominciando da' personali. Questi si chiamano anche *d'onore* e *di libertà*, risguardando l'*esercizio libero* delle sue facoltà intellettuali e morali, e il *rispetto* che deve portarsi a questa libertà, cioè alla persona. Il diritto all'onore perciò è condizione a tutti gli altri diritti personali, giacchè, togliendo all'uomo la reputazione buona, non solo gli rechiamo gravi e ingiusti dolori, ma gli rendiamo altresì difficile, o tal-

volta impossibile, l'esercizio libero de' suoi diritti nella società umana; per esempio, il fare o non fare un matrimonio conveniente, acquistare o perdere clienti nell'arte sua o professione, ottenere o no un pubblico uffizio, e simili. Badiamo, che parlasi qui dell'onore ne' suoi effetti esterni e pubblici. Pensar male d'un uomo, ingiuriarlo, sparlare di lui privatissimamente con taluno, sta contro al debito universale d'umanità, cioè al rispetto della natura umana; eppure ciò risguarda l'ordin morale interno, anzichè il giuridico, ch'è il fine della società civile. Perchè si dia l'offesa giuridica dell'onore altrui, bisogna che il fatto sia pubblico, e di qualche gravità; pubblico diceva, non soltanto perchè tra molti ad un tempo, sì tra molti spartitamente, onde provenga grave screditо ad un cittadino: altrimenti (com'ho avvertito altra volta) ne' casi minuti, che in via diretta non perturbano la pace pubblica, si smarrirebbe l'autorità delle leggi e la pace stessa. E anche dobbiamo aggiungere un'avvertenza importante: come nell'ordin morale intimo si può giudicare non bene o parlare non bene d'un uomo, se la naturale presunzione dell'onestà rimanga esclusa da fatti notorj, e purchè sia necessario al bene proprio ed all'altrui escludere la fiducia, non già per malevolenza o inutilmente, cose opposte all'affetto naturale tra gli uomini; così, date le medesime condizioni, può giuridicamente parlarsi non bene d'un cittadino, ma non offendere lui con pubblico rinfacciamento, perchè, se allora non v'è calunnia, v'è pure, oltr'il pericolo de' dissidj più o meno distesi, più o meno funesti, l'afflizione per autorità

privata d'un uomo, che già forse scontò la pena per autorità pubblica, e che può essere mutato d'animo e di vita.

4. Dopo il diritto all'onore, necessaria condizione d'ogni personale libertà giuridica, quali son dunque i diritti principali di detta libertà? Si trovano facilmente. V'è l'esterno e abitual'esercizio della libertà privata nello stato di vita ch'uno elegge; *libertà di scegliere uno stato* adunque, comprensiva d'ogni libertà, perchè nel tenore di vita eletto s'esercitano tutte le facoltà intellettuali e morali. Più particolarmente, poi, v'è *la libertà di pensiero*, relativa specialmente all'intelletto ed alla ragione; v'è *la libertà di parola*, che manifesta pubblicamente i giudizj del pensiero; v'è inoltre *la libertà di coscienza*, che risguarda proprio la volontà o ragion pratica e morale, libertà che, riferendosi altresì alla religione, si suol chiamare di *libertà religiosa*. Esservi nell'uomo il diritto ad eleggere il proprio stato si dimostra considerando, che in esso si contiene ogni esercizio di libertà personale. Poichè l'uomo ha da natura e da Dio particolari disposizioni ad una professione, ad un ministero, ad un'arte, a certi legami di famiglia, o ad esserne sciolto, e le insite disposizioni vengono determinate poi da'tempi, da'luoghi, dalla volontà, dagli abiti presi, certamente impedire che uno s'appigli ad una parte, piuttostochè ad un'altra, val come ledere il più intimo della natura umana, che viene stornata dalle sue legittime tendenze. Debbon perciò le leggi, non solo non costringere ad uno stato i citta-

dini, come indirettamente si faceva nelle istituzioni feudali, ove i fratelli cadetti o le sorelle si deputavano all' armi, all' altare, al chiostro, come direttamente fanno le istituzioni orientali delle caste; sì ancora vietare con ogni maniera opportuna che nessun privato, e specialmente i genitori, non tolgan mai questa libera elezione.

5. Quanto alla *libertà giuridica* di pensiero, finchè il pensiero rimane dentro l' uomo, non è materia d' un diritto giuridico, e soltanto appartiene all' ordin morale interno. Bisogna, dunque, che si faccia manifesto con segni esteriori, e massime con la parola. Sicchè libertà di pensiero e libertà di parola valgono lo stesso per la sostanza, e differiscono per accidente. In che modo? Libertà di pensiero è manifestazione privata, libertà poi di parola è più propriamente manifestazione pubblica. *Libertà di pensiero interna*, come indifferenza tra vero e falso, *non si può dare*, chè varrebbe un disumanarsi, o perdere il discernimento razionale; ma invece la manifestazione privata deve giuridicamente riconoscersi com' un diritto, non per l' errore in sè, bensì per la libertà naturale voluta dall' Autore della natura. Quando mai lo Stato, infatti, può stabilire giuridiche obbligazioni, che non devono trasgredirsi? Quando lo richiede l' utilità pubblica. Or se il pensiero manifestasi privatamente, l' ingerenza dello Stato riesce inutile o dannosa, e *il men male deve cedere al più*. Perchè ingerirsi? a persuadere quell' uomo? Ma ciò risguarda la coscienza, che non è fine diretto dello Stato. A impedire il male domestico, e de' privati amici o confi-

denti? Ma per entrare in questi segreti bisognerebbe un'inquisizione tenebrosa, che diviene facilmente piena di sospetti, e per sospetto ingiusta, vessatrice, odiosa, e causa perciò d'un odio maggiore alla verità. Così è per la libertà privata nel parlare. Ma egualmente non limitato è forse il diritto alla pubblica manifestazione de' proprj pensieri? Questa, o si fa in pubblici luoghi, o in pubbliche adunanze, o nell'insegnamento, o per la stampa. Quanto all'adunanze, bisogna ritenere affatto non sindacabile la parola in Assemblee politiche, salva la disciplina interiore; giacchè, altrimenti, si perderebbe l'indipendenza d'un potere ne' suoi ufficj da ogni altro potere: unico sindacato in esse la coscienza e la buona creanza, mancando le quali, manca ogni riparo a' disordini e ogni benefizio di libera parola. In ogni altro caso la legge (fuor di legge non si può nulla in un civile reggimento) dee provvedere, che non si generi danno a' diritti de' cittadini ed alla sicurezza dello Stato. Non può ragionevolmente dubitarsi, che in certe occasioni la parola, o erronea, o sediziosa, non porti grave pericolo, testimone la storia di tutt' i tempi e di tutt' i luoghi; e vediamo poi che i più sfrenati sostenitori della libertà di pensare o di parlare, se giunti al comando, sentono la necessità di limiti a favore del Governo proprio, e incrudeliscon talora per intolleranza, ch' essi già condannavano sì altamente. Sicchè il giuridico riconoscimento di tale libertà viene determinato, in una parte da non permettere l'offesa de' diritti altrui, ossia dell'onore o della coscienza privata e pubblica, e in altra parte da non permettere concitamenti a violare la sicurezza di singoli cittadini, o di

qualche ordine intero della cittadinanza, o dello Stato, come vituperando popolarmente i principj civili, la famiglia, la proprietà, l'osservare le leggi del proprio paese.

6. Libertà di pensiero e libertà di parola, quando più direttamente risguardano i costumi o materie religiose, si chiamano (come ho avvertito) *libertà di coscienza*. Primieramente va riconosciuta in ciascuno la libertà di fare il proprio dovere in conformità della coscienza propria, purchè in modo *diretto* non s'offenda la tranquillità comune. Inoltre, se la coscienza morale vien considerata in sè stessa, non può mai *verso di sè medesima* esser libera o indifferente, chè non assentire all'ordin morale conosciuto e non amare di conoscerlo è togliersi, oltre l'onestà, *la capacità d'essere onesti*. Ma, verso gli altri uomini, poichè nessuna mente umana può interpretare per *segni affatto individuali* l'intimo dell'altrui coscienza, e nessun magistrato può ingerirsi nelle *famigliarità private*, la libertà di coscienza è un diritto esteriore, o giuridicamente sacro. Anche manifestata in pubblico? Il nodo è qui. Nessun'uomo d'onore negherà intanto, che, sopra i costumi, la libertà mutata in iscandalo non ha nulla di rispettabile; ma che, anzi, bisogna impedire o, quand'occorre, punire tutto ciò che in parole o in altri segni esteriori (compresi nel significato generale di parola) offende il costume, mutando la civile società in lupanare o in taverna; perchè s'offende il diritto delle cittadinanze al vivere onesto, a non esser scandalizzati e addolorati per sè, per la moglie onorata e per i

figliuoli, a stare in buona compagnia civile, non al cospetto e nel fetore d'uomini osceni; e, trattando della società politica intera, l'esempio pubblico di corruttela e gli adescamenti pubblici alla inverecondia con sozze immagini, con sozzi librettacci, con sozze gazzettaccie da postriboli, con un parlare alto e ribaldo e meretricio, e pur'anche con turpi cantilene, spinge gli Stati alla rovina, perchè il pudore viene mancando; e se nel secolo di Saturno potè *sine vi pudor* (Ovidio, *Fasti*) contenere gli uomini, al contrario fra usanze fascennine *sine pudore vis* incavezza volghi animaleschi e crudeli, prima o poi sfrenati a sedizioni, e caschiamo in servitù. Deve insomma vietarsi che *libertà disonesta* oltraggj l'altrui *onesta libertà.*

7. Per la libertà religiosa, gli scrittori andarono in opinioni varie, perchè, a definire i confini giuridici di quella, può molto la varia condizione de' popoli. Due proposizioni negative son certe intanto: l'una, ciascun cittadino esser libero giuridicamente (non internamente o nella coscienza propria) quanto alla privata professione religiosa, nè alcuna politica potestà doverlo sindacare; l'altra, che pubblicamente nessuno deve ledere l'altrui Fede, scandalosamente bestemmiando, e scandalosamente vituperando in più modi le credenze, perchè lo Stato ha da impedire l'oltraggio d'un sì sacro diritto com'è la coscienza religiosa, e opporsi allo strazio che da tali vituperj sopportano i credenti, ond'a loro si fa intollerabilissimo il conviver cittadino, istituito a comune benefizio: tantochè la libertà pubblica del bestemmiare e della incredulità oltraggiosa è

contro *la libertà del credere*. La controversia perciò si ristringe a' pubblici culti e alle propagande religiose. Ma incontriamo pur qui un caso facile a definirsi: quando un popolo sia già diviso in più religioni non immorali, certamente ingiusta violenza sarebbe opprimere l'una, o vietare il pubblico culto fra uomini della religione stessa con tempio lor proprio. Ma quando un popolo non sia diviso in più religioni, allora, si domanda, che autorità giuridica può avere lo Stato? Se la novità di religiose propagande recherà scandali nella cittadinanza, la legge politica deve con modi civili o senza crude intolleranze opporsi; altrimenti, eccettuato il caso di scandalo, dovrà non ingerirsene, perchè fine diretto dello Stato è il diritto e non la coscienza, e se voglia entrare in questa, diviene facilmente tirannia, come le persecuzioni di Germania, di Polonia e d'Irlanda, o i roghi spagnuoli.

8. Questi sono adunque i diritti personali, e questo è il riconoscimento giuridico dell'onore, della libera scelta d'uno Stato, della libertà di pensiero, di parola, di coscienza, di religione. Vediamo quelli di proprietà naturali o del corpo. Tutta la natura dell'uomo, e quindi anche il corpo, esige rispetto, da riconoscersi con leggi positive. L'uomo ha proprietà inalienabile del corpo suo, nè può concederne ad altri la signoria; perchè inalienabili essendo i diritti personali, non alienabile altresì è tutto ciò che a' dritti personali sia necessario; come, a recare in atto le facoltà intellettuali ed a perfezionarle, serve il corpo nostro e, lesa l'integrità delle membra o mancante la libertà degli atti

esteriori, molto più difficilmente s'adempiono i doveri, più facilmente cadiamo nell'altrui tentazioni o violenze non oneste, molto a ogni modo vien ristretta la personale libertà. Determinando le giuridiche obbligazioni, relative a questo dritto inalienabile, la legge vieta e punisce ogni offesa contro la vita o integrità del corpo e, quanto alla libertà, dichiara essere un delitto la schiavitù. E inoltre ci ha offese, che senza recar danno alla vita e alle membra del corpo, ma dolori lievi e fugaci, pur significando un'onta contro l'uomo, com'una percossa pur leggiera sul volto, la legge civile dovrà proibire questi oltraggj che repugnano alla dignità umana. Va particolarmente notato, non potersi giuridicamente approvare la schiavitù, perchè ogni proprietà dell'uomo sull'uomo è immorale. Che cosa è la schiavitù, nel significato più stretto della parola? L'uomo che serve di mezzo ad altri uomini; e però non è persona più, ma cosa: e indi, non libera elezione dello stato, non famiglia, non patria; tentazioni prepotenti al vizio, a far la volontà de' padroni, anzichè obbedire alla coscienza, non educazione amorosa; e le donne sottoposte facilmente a' piaceri altrui, piuttostochè sollevate al decoro di mogli e di madri; ancora, i figliuoli divisi da' genitori, fratelli da' fratelli, la sposa dal marito, soggezione intera, quasi di bovi al giogo. Può egli darsi alcun che più contrario all'ordine morale? Or contro a questo la legge positiva non può fare, perchè contro natura.

9. Indi si è molto disputato se il Cristianesimo aboliva la schiavitù e, altrimenti, come mai la poteva

comportare. Badisi, che gli avversarj del Cristianesimo e del Teismo credono naturale il discuter contro, ma discuterne noi pare ad essi un teologare: fatto curioso, e da non inquietarsene punto; notevole bensì per mostrare la disposizione degli animi. Or dunque nell' *Epistola* di san Paolo *a' Galati* si legge: *Non v'è Giudeo nè Greco, non v'è servo nè libero, non v'è maschio nè femmina, perchè tutti voi siete una cosa in Cristo Salvatore.* (III, 28.) Tutta la civiltà nuova si stringe in così poche parole: negata o abolita *moralmente* la separazione pagana delle nazioni, abolita la servitù delle donne, abolita la schiavitù, e affermata l' eguaglianza morale de' popoli, de' sessi e delle condizioni umane. Fu opera d' incivilimento poi l' abolizione giuridica; e chi scrisse non aver mai la Chiesa parlato contro alla schiavitù legale, poteva leggere almeno i documenti del Troplong (*Influenza del Cristianesimo sul Diritto civile de' Romani*) e la *Storia Universale* del Cantù. (Vol. X e XVIII; Torino, 1846.) Corre bensì differenza tra servitù e schiavitù; due parole che s' usano talora nel medesimo senso, ma che posson ricevere diversa significazione. Schiavitù vale signoria d' uomo sull' uomo, come sopr' una cosa. Ma servitù, propriamente, val quasi prestazione d' opere, non temporanea, sì perpetua, e anche di padre in figlio, come la servitù della gleba. Or qui vera illicitezza non v' è, purchè trattisi solo di padronanza su' servigj, anzichè di padronanza sull' uomo, e quindi non escluda stabile famiglia e costumata educazione e, fuor dell' opere ingiunte, la libertà de' proprj atti, e anche volgersi a' ministeri sacerdotali o a libere professioni; ma quando i

popoli sien meglio civili, per legge deve abolirsi anche la servitù, come lo Czar delle Russie ha fatto gloriosamente, o come fecero molti secoli addietro i Comuni d'Italia; perchè la servitù stessa impedisce l'assoluta libertà nello scegliere uno stato, cioè la piena padronanza personale. Per leggi civili non altro può riconoscersi che la temporanea prestazione d'opere a servizio altrui, offerta con libero volere, con libero volere accettata e remunerata; sicchè padrone o servo (che meglio si dice servitore o domestico) non vale più fra noi quello che fra' Greci o i Latini, ma chi remunera servigj, e chi li porge.

10. Però nemmeno la padronanza de' genitori sul corpo de' figliuoli possiamo concedere; se questo dritto, che taluni chiamano *signorile*, s'intenda come un diritto di proprietà. Che un diritto particolare a' servigj del figliuolo vi sia, ciò non ammette dubbio, perchè il corpo di lui proviene da' genitori; ma una signoria di padrone no, giacchè ogni uomo, essendo persona, nasce libero naturalmente, nè quindi sottoposto a dominio. In che termini, dunque, si stringe il diritto de' genitori sul corpo de' generati? Prima, escludiamo la schiavitù e la servitù e poterli vendere, per le ragioni dette; poi escludiamo qualunque servigio non confacente all' onestà; e rimane un diritto a tanto di servigj, quanto la necessità e la convenienza e l'amore impongono; diritto che, *iure sanguinis*, vien riconosciuto dalle leggi, nè può terminare mai per tutta la vita. Dee avvertirsi, che questo diritto parentale s'esagera in proporzione della rozzezza, come si attenua

più e più ne'popoli corrotti e, tenuto nel giusto mezzo, dà segno di civiltà; e la ragione di ciò è questa, che il fatto della generazione porge un sentimento agli uomini rozzi dell'essere i generati roba propria, mentre per eccesso di libertà i corrotti non sentono la dipendenza.

11. Questi adunque i diritti personali e i diritti di proprietà naturale o del corpo; restano da vedere i diritti di proprietà esteriore. Proprietà (*dominium*) significa la potestà del disporre pienamente d'una cosa. V'ha egli un diritto *naturale alla proprietà*, e che diviene legittimamente o *giuridicamente diritto di proprietà?* Il quesito, che facciamo, è generico; perchè la natura dell'uomo non definisce per sè stessa le tali proprietà o le tali altre, un podere, una casa, una mandra, nè il quanto di esse; bensì domandiamo se il Gius naturale porge il diritto (pongasi mente) *alla* proprietà, cioè ad acquistar dominio di cose, o, acquistato, a ritenerlo e a liberamente disporne. Proposto così genericamente il quesito, come potremmo dubitare noi della soluzione affermativa? L'uomo, ch'è fornito di volontà, può adoperare ogni cosa qual mezzo a' suoi fini, purchè non offenda il diritto altrui. Chi negherebbe ciò? Ma prendere un frutto, un animale, un terreno, e nutrirsi, e vestirsi, e fabbricarvi, e coltivarlo, è far propria la cosa, purchè già non d'altri; perchè *proprio dell' uomo è il fine suo*, cioè vivere e perfezionarsi, e i mezzi utili a questo fine *divengono proprj*, come proprio è il fine per natura; onde l'attinenza tra il fine dell'uomo e i mezzi necessarj o

convenienti a conseguirlo li *confonde in una medesima proprietà*. Ho io diritto a campare? Dunque, se tal diritto è mio, esso è diritto ad acquistarmi la proprietà di ciò, per cui possiamo vivere; la qual cosa diviene, acquistata, un diritto di proprietà. Ho io diritto a coprirmi, tanto per legge di pudore, quanto di bisogni animali? Dunque, se avevo diritto a procacciarmi una veste, la veste ch'ora mi copre, è mia. Insomma i fini dell'uomo sarebbero assurdi, se non acquistassimo diritto a' mezzi; e il Gius di natura ci parrebbe assurdo, se, dando il diritto alla finalità, non désse il diritto a ciò che la reca in atto. Talchè il diritto *alla* proprietà si cangia in diritto *di* proprietà, e per l' *intenzione* di far propria una cosa (per l'animo, come dicono i Giureconsulti), e per un *fatto* materiale, cioè per l' apprensione o possesso.

12. Ma il diritto ad acquistare la proprietà è forse illimitato, durare quanto la vita, estendersi quanto si vuole? Tèsi di grave importanza, e molto disputata. Eppure, o che guardiamo la natura dell'uomo in sè stessa, o nel vivere civile, la questione si risolve in modo facile e piano. Per la natura dell'uomo in sè stessa; giacchè, sapendo noi come il lecito s'allarghi molto più che lo strettamente doveroso (quantunque non possa mai essergli contrario), non iscorgiamo ragione dell'esser' illecito a nessuno avere in perpetuo una proprietà immobile o mobile che sia, e possederne quanto mai piaccia, purchè non offendiamo i diritti di alcuno. Forse non apparisce chiaro lo stesso anche per la natura socievole dell'uomo,

cioè per la comune utilità? Sì, perch'essa consiste nel mantenere illesa la sostanza de' diritti, umani o naturali. Or che cosa si vuole, perchè il diritto di proprietà sia sostanzialmente un diritto umano? Ci vuole, che questo si conformi a' fini della natura, dacch'è proprietà di mezzi che servono a' fini. Poniamo mente, adunque. Perpetuo il fine dell'uomo, perchè inseparabile dalla natura sua? E quind'anche naturale la tendenza, e però tendenza razionale, di perpetuare il possesso de' mezzi che servono a perpetuità di fine: come, non solo possedere i frutti del terreno, ma il terreno che dà i frutti; non solo possedere le lane per le vesti, ma la greggia che dà le lane; non solo abitare al coperto, e pagando la pigione con fitto temporaneo, ma possedere una casa ove abitare quanto si viva. Quindi la proprietà stabile e l'incivilimento andarono sempre di compagnia. Indefinita la razionale tendenza verso la perfezione umana e verso la felicità? E quindi non può trovarsi un confine giuridico che ristringa una tendenza razionalmente indefinita, e determini un quanto di proprietà, oltre il quale non possiamo andare; nè l'intemperanza del desiderio cade nell'autorità di leggi civili, che non risguardano direttamente la coscienza.

13. Ma poichè dall'uomo è inseparabile la socevolezza, nè il fine di lui può conseguirsi fuora del consorzio, si domanda se il diritto di proprietà esteriore, o de' mezzi al fine, addimostri anch'esso l'inseparabilità de' due termini, cioè l'individuo umano e la società umana, un che privato e un che comune,

l'utilità de' singoli e l'utilità di tutti. Rispondo che la proprietà è per un rispetto e principalmente individuale, per un secondo è sociale. Di fatto, la proprietà si prende talvolta nel significato più ristretto del godere una cosa immediatamente, in qualunque modo, ed è specialmente il consumo: consumo d'animali, consumo di frutti della terra, e simili. Or notiamo che nessuno gode o consuma da sè solo i frutti delle sue possessioni, salvo il proprietario di tal piccola ricchezza che a lui solo e senza famiglia basti, come un campicello e una vaccherella; perchè tutti gli altri, o pressochè tutti, non consumano da sè i frutti di lor terre, di lor capitali, di lor fatica, sì ci ha parte altri e specialmente la famiglia. Quando i figliuoli si cibano e si vestono, niun dubbio che la parte di cibo, presa da loro, e la veste non diventino loro proprietà; chè vi è l'intenzione o l'animo, e l'apprensione o il fatto materiale: sicchè la famiglia, che altrimenti non sarebbe un consorzio, ha un certo diritto *alla* proprietà del *paterfamilias*, o a' frutti, che *diventano proprietà nell'uso*. Anche, per necessità estrema ogni uomo ha diritto alle cose altrui, com'uno che incolpevolmente morrebbe per digiuno e prenda un pane non suo. Lo Stato pure, avendo il diritto d'imporre tasse per utilità comune, ha dunque un misurato diritto *alla* proprietà de' singoli per quel tanto che diviene *sua proprietà*, tostochè lo riceve il pubblico Erario. Ma più largamente proprietà è diritto, non de' frutti soltanto, sì delle sostanze; preferibile certo ne' singoli cittadini o individuale, perchè quelli hanno immediato l'impulso a migliorarle: tuttavia, ecco il patrimonio indiviso di

più fratelli, di più collaterali, o di più che facciano volontariamente una famiglia; ecco il natural desiderio nel padre di migliorare il patrimonio pe' figliuoli; ecco altresì lo Stato, a cui viene l'eredità giacente, ossia lo Stato è l'erede legittimo in mancanza d'eredi; ecco non meno le proprietà comuni, perchè, lasciando le proprietà dello Stato com' una biblioteca e i beni demaniali, v'ha cose di appartenenza pubblica, lidi del mare, fiumi e cose siffatte; o ecco finalmente la proprietà che si spartisce in più diritti, goduti da più, giacchè sopra un fondo può essere ipoteca, usufrutto, enfiteusi, servitù personali e reali d'ogni maniera.

14. Però la legge positiva non può mai disconoscere le due relazioni della proprietà, la *individuale* e la *sociale*, giacchè ufficio di legge positiva è conformarsi alla natura de' diritti. Ma comparvero sempre gli esageratori e anche i negatori della proprietà individuale, o gli esageratori e anche i negatori della sociale, bisognando in questo come in ogni altro argomento la comprensione di tutt'i rispetti della cosa. Per la conquista de' barbari si reputò proprietà loro (almeno in gran parte) il paese conquistato, e poichè il popolo conquistatore veniva rappresentato dal Re, così parve del Re il dominio, che discendeva ne' capi minori dell'esercito per concessione de' Re; da' capi discendeva l'uso ne' soldati: Gius feudale, dottrina dell'*alto dominio*, cioè del dominio supremo negli Stati, la quale per l'origini può avere scuse, ma falsa e dannosa in sè medesima. I *Comunisti* e i *Socialisti*, che assegnano ad ogni cittadino una parte di frutti,

negano la proprietà particolare delle sostanze, togliendo all'uomo la sua spontaneità e la naturale vivezza, per porre in luogo loro la fredda e artificiosa computisteria degli ufficiali pubblici. Gl'*Individualisti* giungono invece ad impugnare ogni attinenza socievole della proprietà esterna; e quindi (se logici) ogni comproprietà, e dunque ogni società d'uomini che mettano in comune gli averi ad un fine comune, ogni nazionale proprietà di cose, ogni diritto all'imposte, ogni comunanza di mezzi ad un pubblico fine.

15. Dobbiamo avvisare una conseguenza dell'*Individualismo;* cioè, che non badando all' attinenza socievole d' ogni proprietà esteriore, vengono a mancare affatto le ragioni dell' eredità, delle donazioni e di tutte le contrattazioni; conseguenza certa d'un metodo che sminuzza gli argomenti, nè comprende mai la totalità del soggetto. Che cosa voglio dir'io? Questo, che poichè siamo socievoli, la nostra volontà può aver'effetti giuridici nel trasportare in altro uomo i diritti nostri, non la forma intima dei diritti ch'è inseparabile da noi, sì la materia o i mezzi esteriori; ond'ecco il perchè il transito della proprietà non può considerarsi senza la socialità. Così, dispone il testatore della roba sua pur dopo la morte. Di ciò avvi una ragione più nota, quella di render più graditi gli averi a chi può disporne così, e quindi più acuto lo stimolo a migliorarli; ma ragione ultima è il rispetto dell'ultima volontà, radicato bensì nella credenza dell'anima immortale (com'ho detto altrove), ma che consiste nel riconoscer fra gli uomini la efficacia giu-

ridica del passare in altra persona i diritti proprj. E se il donatore priva sè del suo dominio, e lo porta in altri, questo pure accade per la relazione di socevolezza; e per essa succede il doppio passaggio delle contrattazioni, dove la proprietà d'uno va nell'altro e reciprocamente, come un terreno in permuta d'un terreno, e moneta invece di mercanzia o di poderi o di casamenti.

16. Concludendo: diritti personali, cioè diritto dell'onore, libera scelta d'uno stato, libertà di pensiero, libertà di parola, libertà di coscienza, libertà di religione? Certamente, ma non in guisa sì sconfinata da diventare licenza pubblicamente o scandalo. Però taluni dissero: andiamo fino alle radici, al pensiero intimo, sorprendiamolo ne' suoi nascondigli, affinch'esso non trasmodi; onde vennero le mille censure preventive, minuziose, puerili, sofistiche, seccatrici, quando non tormentatrici, e allora persecuzioni religiose, o almeno pedanteria incomportabile di sindacati nel segreto medesimo della famiglia, e tentate l'anime a incredulità per sì strano costringimento alla Fede. Diritti di proprietà naturale o del corpo? E indi vuolsi abolita la schiavitù e la servitù, riconosciuti solo i liberi servigj o la prestazione dell'opera rimunerata, e negato il diritto signorile de' genitori. Diritti di proprietà esteriore, che nascono dall'attinenza de' mezzi co' fini della natura? Certo è così; ma con due rispetti, l'uno individuale, l'altro socievole: non il socievole soltanto, che fa negare co' *Socialisti* la spontaneità privata, e par disegno dove le figure particolari si pèr-

dono nell'indefinito delle masse, delle macchie, degli albori e dell'ombre vanescenti, esagerazione di onnipotenza negli Stati e d'immoderata potestà nelle gravezze; ma neppure l'individuale soltanto, che fa negare agl' *Individualisti* ogni comproprietà ed ogni armonia de' mezzi al fine comune, quasi disegno barbarico di figure che tutte stanno da sè, interite, intirizzite, senza mutuo sguardo e senza parola: esagerazione del diritto privato che fa ripetere i mille *io*, senza mai dire il *noi*, pugno di polvere gettata in aria. Ma l'*io* e il *noi* son l'uomo intero, perchè sono l'umanità.

CAPITOLO XLIII.

Relazione dello Stato con le libere società particolari e con la famiglia.

SOMMARIO.

1. Diritto d'associazione. — 2. Società libere particolari, — 3. e che cosa è il riconoscimento giuridico loro; — 4. e loro diritto di proprietà, — 5. ed effetti della loro cessazione. — 6. Famiglia, celibato, matrimonio; — 7. ch'è contratto naturale, — 8. a cui aggiunge santità il matrimonio religioso, e i cui effetti giuridici stabilisce il matrimonio civile, o più propriamente, il contratto civile. — 9. Non può la legge ammettere il divorzio, ch'è contro natura; — 10. nè la legge può trasformare in dualità d'uguali l'autorità del principato domestico, benchè uguale sia l'inviolabilità del diritto. — 11. Sovranità de' genitori nell'educazione de' figliuoli. — 12. Autorità del padrefamiglia, convalidata da' diritti politici; — 13. e come sarebbe assurda in ciò la parità dell'uomo e della donna. — 14. Ragioni dell'eredità per una *comproprietà* nell'uso — 15. è per diritto alla proprietà nelle successioni. — 16. Importanza di queste dottrine.

1. All'attinenze giuridiche dello Stato co' *singoli cittadini* seguono l'altre con *le varie società umane*, distinte dalla società civile; ossia, prima con *le particolari società libere*, poi con *la famiglia*, poi altresì con *le varie associazioni* che son *parti naturali* del

consorzio politico, e quindi fra lo Stato *con gli altri Stati*, e infine con *la società religiosa*. I due primi quesiti son materia di questo capitolo. Si avverta intanto, che dalla naturale socevolezza dell'uomo procede il diritto d'associazione, in qualunque modo ella si faccia, o per fini immediatamente naturali, come la famiglia, o per fini volontarj come un'industria, purchè il consorzio non abbia niente d'immorale, nè di sovversivo; e se lo Stato non riconoscesse giuridicamente questa libertà generale d'associarsi gli uomini fra loro, negherebbe sè medesimo, che deriva dal diritto stesso e dalla stessa libertà. Dunque la libertà d'associazione, universalmente presa, è tal diritto che comprende ogni società umana, certo, irrefragabile, sacro, come la socevolezza nostra o come la natura dell'uomo. Qualunque società umana poi è *volontà comune d'un fine comune, adoperando a ciò mezzi comuni.*

2. Premessa tale avvertenza, che cosa vuole intendersi per libere società particolari? L'unione di più fra loro a comune utilità per fini particolari e liberi. Ho detto *particolari*, giacchè l'intendimento di quelle non abbraccia tutti gli uomini, come la società naturale, nè ogni diritto esteriore, come la società politica; e ho detto *liberi*, giacchè non imposti dalla natura, come i familiari e i civili o i religiosi. Vi ha egli diritto a queste libere associazioni? Fermamente, poichè lo Stato non può vietare se non quanto s'oppone a' fini naturali; e che perciò non sarebbe diritto, ma torto, non libertà, ma licenza, e inoltre perchè la libertà di associarsi dà compimento a' diritti di libertà

personale e di proprietà naturale, conseguendo gli uomini più facilmente, più perfettamente i benefizj del vivere umano, se accumunano ad un fine conoscenze, voleri e atti. Però il consorzio civile ha obbligo di dare patrocinio giuridico anche a tale libertà. Non avvi, si domanda, limite alcuno a' diritti di libero consociarsi? L'ho detto già; limite solo l'ordin civile, perchè fuori di esso siam fuori della giustizia, ch'è oggetto proprio degli Stati; sicchè, per esempio, tenebrose congreghe che tentassero scassinare violentemente l'autorità delle leggi, questo, purchè provato, le leggi posson vietare con ogni efficacia. Salvo ciò, non avvi altro limite: società libere di letteratura o di scienze, d'industrie o di commercj, di arti manuali o d'arti belle, di fini politici o di religiosi, temporanee o permanenti, non può mettervisi nessuno inciampo. Anzi è proprio d'ogni Governo assoluto, e anche d'ogni Governo demagogico, sospettosi e sfrenati entrambi, d'attraversare queste libere attività; ma proprio è d'ogni libero e civile reggimento il riconoscerle senz'inciampo, e prenderne vigore a perfezionamenti e ad imprese d'ogni maniera, come in Francia, nel Belgio, in Inghilterra, negli Stati Uniti e nel Brasile. Bisogna che l'Italia poi acquisti l'abito d'unire liberamente capitali e opere, gareggiando con l'altre nazioni; ma con più saviezza e temperanza ne' modi e ne' fini.

3. Or dunque accenniamo l'attinenze di questi consorzj con la società politica. Tre casi possiamo immaginare. Se le particolari società non domandino

allo Stato la guarentigia de' loro diritti, risguardanti la lor propria utilità, nè cerchino la sanzione de' patti fra i socj, allora, salva bensì la moralità pubblica e la pubblica sicurezza, lo Stato non dovrebbe ingerirsi; perchè gli associati, non domandando i benefizj delle leggi, nè opponendosi d'altra parte a legge veruna, i benefizj non si devono imporre a nessuno. Viceversa, se gli associati domandino la sicurezza giuridica, e adiscano i Tribunali a mantenimento de' patti, e chiedano il riconoscimento della comproprietà, in simil caso lo Stato non può non riconoscere il diritto loro, e, per determinare le giuridiche obbligazioni, stabilisce i modi giuridici: perchè, va bene che lo Stato non può mai dire ad una società libera e non immorale nè sediziosa, *io non ti voglio;* si può dire per altro: se vuoi godere i benefizj di legge, t'è necessario sottoporti al *Gius comune* de' cittadini, ossia fare i contratti e stipulare i patti nel tale o tal modo stabilito da leggi, pagare perciò le tasse di quegli atti, adire i Tribunali nella tale e tal maniera. Finalmente, quando vi sia da tutelare i diritti de' terzi, come nell'*Opere pie*, e che il testatore non abbia esclusa formalmente ogni pubblica ingerenza, fidandosi totalmente in alcun privato, deve lo Stato assicurarli.

4. Si domanda perciò: posson le leggi civili non riconoscere in date associazioni la proprietà inalienabile? o, ad ogni modo, qual'effetto viene, sciogliendosi l'associazione? Per la prima domanda si tocca un argomento, ventilato appassionatamente in Italia e fuori dall' Assemblee politiche, discusso e oramai deciso;

talchè possiamo discorrerne spassionati. Eziandio liberissimi scrittori affermano, che, generalmente parlando, i corpi morali han diritto di possedere stabili proprietà, e anche in perpetuo, come perpetuo è il fine dell'associarsi loro, nè la legge civile può contraddire al diritto dell'usare mezzi che convengano ad un fine lecito; tanto più che da stabili proprietà non alienabili non procede alcun danno assolutamente, quando un popolo sia bravo e operoso, come dimostrano le ricchezze ingenti del Clero in Inghilterra, o già nelle più ricche Repubbliche d'Italia. Tuttavia vuol concedersi che, salva la giustizia e non violenza de'modi, convertire, almeno in gran parte, la proprietà immobile in mobile può riuscire più vantaggioso allo Stato, e anche alle società particolari: allo Stato, perchè s'impedisce il ristagno della ricchezza chè, trapassando di mano in mano, segue la legge del lavoro, cioè cade ne'più laboriosi; alle società particolari, che in fatto si trovano più spedite e sicure amministrando entrate, anzichè beni stabili, ove bisognan cure di molta industria e difficoltà. Venendo all'altra domanda, dico, che se una società particolare, riconosciuta giuridicamente, si scioglie, conseguenza giuridica è, che quando il fine di detti consorzj fu privato, ritornino a'componenti le quote loro; se il fine fu pubblico, allora i patrimonj, tanto di ricchezza mobile, quanto d'immobile, non debbano sviarsi dalla pubblica utilità, ma convertirsi ad un fine somigliante, come tra Pio VII e i Principi cristiani fu statuito che l'entrata di molte Corporazioni religiose, soppresse da Napoleone I, si voltasse alla pubblica beneficenza ed alle scuole.

5. Finalmente si domanda, se possano l'attinenze giuridiche fra lo Stato e le libere società particolari esser tali, che queste s'adoperino a' servigj della società politica, liberamente accettati od offerti, come, per esempio, le *Scuole pie* nella pubblica istruzione. Bisogna rammentarsi la differenza tra servigj di tutela e servigj di sussidio. I servigj di tutela debbono tutti esercitarsi direttamente dallo Stato, giustizia, guerra, vigilanza di buon Governo, perchè nella sicurezza del consorzio politico nessuna parte debbono avere i privati. Ma ne' servigj di sussidio si può adoperare, con determinate obbligazioni e cautele, le libere società particolari; giacchè, soltanto fin dove la libertà privata non può arrivare, i soccorsi al perfezionamento comune li rende lo Stato, che perciò quanto più si valga di quella per tale intendimento, tanto più corrisponde alla natura. Indi è opportuno l'adoperare libere società ne' pubblici lavori per lo svolgimento della pubblica ricchezza, come in strade ferrate, porti e simili, chè i lavori meglio si fanno dove concòrre l'interesse privato; nè i cattivi effetti che talvolta vediamo, massime fra noi, diminuiscono la verità di queste dottrine, bensì apparisce piuttosto la imperizia di molti o la infedele cupidigia. Il *Tesoro* poi serve ad ogni pubblico ufficio: e che diremo, dunque, sulla riscossione de' tributi? Poichè, dando a società libere, com' a' Banchieri, la riscossione predetta, esse vogliono naturalmente guadagnarvi, segue da ciò lo stesso che dall'appalto degli antichi gabellieri, e la nazione arricchisce i pubblicani, anzichè pagare il necessario a utilità comune.

6. Passiamo alle società necessarie, principiando dalla famiglia, ove sta il fondamento di tutt' i consorzj umani, e alla quale ora mi ristringo: argomento di suprema importanza, chè da radici sane o verminose della famiglia germina ogni virtù o vizio della patria: e se dal frutto si conosce l'albero, dal buon vivere civile argomentiamo la bontà o la cattività del viver domestico. In parte libero, in parte necessario è il consorzio familiare: necessario, perchè tutti nasciamo in esso; libero, perchè il matrimonio si compone liberamente. Però, se tutte le generazioni ne derivano, torna evidente che lo Stato non crea la famiglia, e anzi la presuppone; sicchè non può alternarne le forme naturali, ma solo determinarne gli effetti civili o giuridici, come le disposizioni circa la dote o circa la mutua partecipazione de' due coniugi alle sostanze dell'uno e dell'altro e all'eredità. Ho detto inoltre che il matrimonio si contrae liberamente. Libero nella scelta o in modo assoluto? giacchè sappiamo come per via diretta o indiretta s'è cercato più volte, per esempio dall'imperatore Augusto e da Napoleone I, di promovere i matrimonj e di porre in cattiva fama il celibato. Intanto s'escluda il diritto negli Stati a costringere, perchè un diritto impossibile non si concepisce, com'appunto è coartar gli uomini ad un consorzio, creato solamente dall'amore libero e da un impulso di vita. Ma inoltre, se, moralmente parlando, si darebbe negli uomini un dovere a maritarsi, quando altrimenti le generazioni umane venissero a mancare (perchè nella natura umana, che merita rispetto, v'è il diritto a conservarsene la specie), tal di-

ritto poi ne' casi ordinarj non obbliga ogni uomo singolarmente, giacchè il celibato, non imposto per modi nè diretti nè indiretti e solo per elezione (che in paesi non corrotti suol' essere della minor parte), non impedisce la moltiplicazione legittima della specie umana; pur tacendo, che talora il celibato volontario serve a mantenere concordia e prosperità nelle famiglie, come tra gli agricoltori, e inoltre, che la libertà dell' uomo, richiedendo la libera elezione del proprio stato, implica il diritto di vita scapola per meglio vacare agli studj, all' arti ed al sacerdozio. Le leggi bensì debbon vietare ciò che direttamente o indirettamente porta un celibato non volontario, come avveniva nelle famiglie feudali, pressochè diseredando i cadetti. Viceversa, se la corruttela dei patrizj potè scusare la Legge Giulia, i fomiti esteriori al matrimonio, generalmente parlando, nè provvedono al costume, nè tornano opportuni, giacchè gl' incitamenti artificiosi tolgono il giudizio spassionato sulla convenienza d' eleggersi vita coniugale.

7. Posta la libera scelta, in che modo si contrarrà giuridicamente il matrimonio? Per legge di natura occorre soltanto il consenso de' due, ossia l' animo di unirsi fra loro in perpetua compagnia di vita per l' affetto e per la specie umana. Date queste intenzioni, espresso dalle due parti liberamente il consenso, poste le condizioni fisiche, il matrimonio per legge di natura è perfetto, giacchè, corrispondendo al fine di questa i fatti, chiaro è la legge naturale avere il suo compimento. Se due in isola solinga, non conoscenti di leggi positive, si maritassero a quel modo, certamente

il maritaggio loro non è concubinato, ma vero connubio; talchè ogni legge positiva e umana e religiosa, pur'aggiungendovi certe condizioni positive, dovrebbe rispettarlo. Qui c'imbattiamo pertanto nella controversia sul matrimonio *sacro* e sul *civile.* Si dà egli matrimonio civile che non sia concubinato, e si dà matrimonio legittimo che non sia sacro? Per Gius naturale, rispondo, il matrimonio non è nè religioso nè civile; giacchè, considerato *nella sua essenza,* non proviene da legge positiva religiosa, nè da legge umana. Non da leggi umane, perchè la famiglia, essendo una società necessaria senza cui non può concepirsi viver politico, cadremmo in grave assurdo a pensare che il matrimonio lo crei una legge politica; non da legge positiva religiosa, perchè della famiglia essendo bisognose tutte le generazioni umane, qualunque religione abbiano, chiaro è che il matrimonio intimamente o universalmente deriva da un Gius comune a tutti, o dal Gius naturale.

8. Matrimonio civile, perciò, non significa punto che la legge politica lo renda *moralmente* legittimo; ma è in sostanza, piuttostochè matrimonio, un civile contratto, per cui lo Stato accerta il consenso degli sposi e regola gli effetti giuridici del connubio, posta la necessità di ben regolarli per l'ordine della società politica, che si fonda ne' consorzj familiari. Ma che cosa diremo del matrimonio religioso, che fra i Cristiani si chiama *ecclesiastico?* Certamente il quesito ha tre lati, che debbon distinguersi per chiarezza. Se il matrimonio, nell'essenza sua, è contratto naturale,

ogni religione positiva dovrà forse riconoscerlo come naturale, perciò anche la Chiesa? Sì; talchè i matrimonj de' Pagani la Chiesa non chiamò illegittimi; e sebbene il sacerdote, dopo il Concilio di Trento, sia testimonio necessario, egli non forma il contratto, formato invece dalla volontà de' due sposi, e soltanto lo accerta e lo benedice. Segue un altro lato della questione: nell' ordine *della coscienza religiosa* potè forse il matrimonio acquistare un carattere sacro? Negar ciò non è in arbitrio, nè dello Stato che risguarda i diritti esteriori, anzichè la coscienza, nè della ragione che in ogni atto morale vede *il titolo divino, espresso esternamente dagli atti religiosi;* tanto più che, originandosi dalla famiglia il consorzio universale umano, tutte l' origini sono divine. Ond' arguìamo che ogni uomo religioso, il Cristiano, mentre obbedisce al Gius di natura nell' essenza del contratto matrimoniale, non può trasgredire la forma religiosa del contratto stesso, altramente il suo stato nuovo è contro la coscienza e contro la società religiosa, in cui egli vive. Indi ecco l' ultimo lato e più strettamente giuridico di tal questione sì grave: potrà egli lo Stato, che ha il diritto di regolar gli effetti giuridici del matrimonio, e però d' accertarne la legittimità con un civile contratto, disconoscere i fatti della coscienza religiosa, i quali son doveri e diritti della coscienza umana? No, perchè quantunque lo Stato non abbia per suo *fine immediato* la coscienza o il dovere, pure l' armonia de' diritti è armonia di mezzi per l' ordine de' fini umani, che sono il dovere da una parte e la felicità da un' altra; nè la legge umana, pertanto, deve mai porre dissidio fra la

coscienza e le obbligazioni giuridiche de' cittadini. Talchè, sconoscere i matrimonj religiosi, e dico religiosi d'ogni confessione, non esclusa la cerimonia israelitica, trae il pericolo che, seguito il civile matrimonio, l'un coniuge ricusi all'altro il religioso, e indi una vita tribolatissima contro coscienza; oppure avvenga il contrario, e indi l'unione non è assicurata da leggi civili; o, altre volte poi, vediamo lo scandalo di scissura fra due condizioni d'obblighi opposti. Più conforme al Gius razionale parmi l'antica Legge Napoletana, che voleva il contratto civile, ossia civile matrimonio, per l'accertamento de' matrimonj religiosi; ma questi riconosceva legittimi e da bastare. Ogni altro argomento che si porti varrà sempre meno, anche politicamente, della necessità di non porre in urto le coscienze umane.

9. Formato il consorzio coniugale, potrà esso sciogliersi mai civilmente, cioè il divorzio può esser mai giuridicamente lecito? Ma poichè dimostrai altrove che il divorzio, come scioglimento del vincolo e con facoltà di nuovo matrimonio, contraddice al Gius di natura, perchè contrario *all'amore doveroso* de' coniugi e *alla perennità del fine domestico*, arguiamo che legge positiva non può violare una legge naturale. S'aggiunge, che l'arte giuridica degli Stati è musicale o d'armonia, nè perciò col divorzio civile dobbiam violare l'indissolubilità del matrimonio, portando dissidj nella coscienza religiosa; e, altresì, lo Stato ha da proteggere i più deboli, cioè le donne, che ne' divorzj patiscono più, e quanto all'affetto, e quant' all'onore; proteggere i più deboli ancora, cioè i figliuoli, la cui

educazione vien dal divorzio guastata; volere poi la stabilità del viver civile, che si regge sulla stabilità della famiglia. Reputano alcuni, essere impedimento all'infedeltà il timore d'un ripudio; ma oltrechè ho detto altrove, che gl'infedeli desiderano anzi per lo più quest'effetto, e oltrechè non valgono pretesti contro il Gius naturale, aggiungo dimostrare la storia, che il divorzio, pur conceduto, non segue o di rado fra' popoli costumati, e che fra'non costumati è incitamento a più corruttela.

10. Stretto indissolubilmente il coniugio, quali attinenze giuridiche han da passare fra'coniugi? Potrà essa la legge, pur considerando ugualmente inviolabile (secondo ch'è per natura) il diritto del marito e della moglie, stabilire altresì uguale l'autorità de'due nella casa e nel governare il patrimonio? Quanto men civili sono gli Stati, più la donna è serva, e più è serva quanto più gli Stati son corrotti, o più serva quanto più licenziosa; ma l'una servitù differisce dall'altra: l'una di consuetudini e di leggi, la donna orientale o la donna selvaggia o barbara; l'altra di sentimento, lo spregio della donna, che allora è femmina soltanto e che vale quanto piace. Ma perciò si tende a scioglierla dall'ossequio maritale, che lei fa bella di matronale dignità; sicchè i popoli guasti n'esagerano facilmente la giuridica uguaglianza. E questo accade poi anche frantendendo l'egualità de'diritti, non opposta punto all'autorità del capo di casa, come l'autorità del Principe non toglie ch'egualmente valgano i diritti d'ogni cittadino, e n'è anzi la tutela. Ora, tal cosa non può ap-

provarsi: perchè si rompe la pace domestica, dissidio che poi diviene pubblica rovina; si contrappongono due potestà eguali che, cozzando fra loro, n'è reso impossibile il buon governo de' figliuoli; s'esalta di troppo la fantasia femminile che, incitata e sicura di sè, più facilmente cade in inganno; e togliesi alla donna il provvido patrocinio de' mariti, che li rende più onorandi e perciò più cari. La via di mezzo è unica buona; e alcune presenti legislazioni, allargatesi forse tropp' oltre per avversione alle troppo vincolatrici legislazioni del passato, devono ricondursi alla misura. Morto il padre poi, o mancando per infermità, e per altro accidentale impedimento, la madre avrà essa sui figliuoli pienissima potestà come il padre? Quanto alla riverenza, niun dubbio; ma Filosofi, Giureconsulti e Legislatori, se considerano troppo la fragilità donnesca, la vogliono avvalorata sempre di tutori e consiglieri; se troppo considerano poi l' autorità materna, la sciolgono da ogni tutela e da ogni consiglio. Tra queste due opinioni, che hanno del vero, par buona la media; ossia, lasciare alla volontà de' mariti e specialmente agli atti d' ultima volontà disporre la cosa; e, mancando questa, sottoporre soltanto al decreto di pubblici magistrati ciò che risguarda sostanzial mutamento ne' patrimonj pupillari.

11. Del resto, nessun giudice migliore de' padri e delle madri, quanto alla educazione de' figliuoli; non perchè danni non succedano, ma perchè ogn' ingerenza estranea, più riescendo incompetente, più è dannosa: incompetente davvero, perchè l' educazione mira di-

ritto alla coscienza, e in ciò sta l'oggetto della famiglia, non dello Stato. E, siccome non può dall'educazione de' giovinetti separarsi l'istruzione, però il detto per quella vale altresì per questa. Si sostiene, ad esempio, che lo Stato abbia da rendere obbligatoria la prima istruzione, così per l'esercizio de' diritti amministrativi e politici, come per miglioramento d'ogni arte nel popolo: e già ebbi anch'io tale opinione; ma, esaminando più l'argomento, vidi quel ch'altri più autorevoli han visto, cioè, oltre l'impossibilità di queste costrizioni, l'incompetenza degli Stati: giacchè, o trattasi assolutamente de' doveri morali e civili, e allora non può assolutamente affermarsi che il senza lettere non possa conoscerli e adempirli, come già l'adempiva sì bene il contado di Toscana; o trattasi de' diritti politici, e allora il curar l'esercizio di questi non deve condurci a trascurare i diritti paternali, ove tal dottrina e l'esempio ci tenterebbero d'entrare con illimitato ingerimento. Meglio è, com'in Prussia e come in altri Stati, conseguire l'intento per vie indirette, facendo dell'istruzione il requisito ad ogni ufficio e onore civile, politico, militare, lasciata libera l'elezione del dove o del come l'insegnamento si prenda, in iscuole private o in pubbliche.

12. Affinchè la patria potestà si mantenga in vigore, s'incontra il quesito del come serbarne il diritto nell'esercizio delle libertà politiche, ossia nella capacità d'esser'elettori ed eletti per le pubbliche Assemblee. Secondo le varie legislazioni de' popoli, e secondo i diversi Stati d'incivilimento, la cosa differì grandemente.

Vi fu la rappresentanza degli ordini cittadini per mezzo de'loro capi, ossia i principali del Clero, i Baroni e i capi di casa; onde, salvo il Clero, negli ordini laicali la famiglia si rappresentava dal suo capo. Si venne poi al censo, a chi paga più o meno, entro certi limiti; ma, dacchè il pagante l'imposta si è l'avente patria potestà o almeno l'emancipato a certi effetti, così la rappresentazione della famiglia, più languidamente sì, pur venne mantenuta. Poi si scese al suffragio universale per sole condizioni d'età, di moralità e d'istruzione; sicchè la rappresentazione familiare nel capo suo terminò allora politicamente. Credo che ciò possa nuocere non poco all'autorità e stabilità del consorzio domestico, e quindi al consorzio politico, perchè si scongegnano le potestà naturali. Suffragio universale bensì, perchè l'autorità è nel Comune perfetto, cioè in tutta la cittadinanza; ma di tutt'i capi di casa, perchè la famiglia compone *immediatamente lo Stato*, come *gl'individui la famiglia*.

13. E si vede poi, quanto maggiore scongegnamento verrebbe da recare ad effetto l'opinione di certuni, che vorrebbero ne' diritti politici e in qualunque impiego ed ufficio pareggiate le donne all'uomo. Nè già impugno che, per mezzo di procuratori, la donna, la quale abbia patrimonio suo particolare, non debb'aver parte all'elezioni del Comune o dello Stato, chè anzi tal cosa è giustissima; nè impugno che non possa darsi o non siasi dato tale ingegno femminile da emulare gli uomini, egregio nell'arti belle o in letteratura e in iscienze, perfino in Matematica, degno perciò d'occu-

pare cattedre d' Atenei famosi come Bologna o Milano: tal cosa non contrasto certamente; anzi ricordo tra le maggiori d' età Caterina Ferrucci, e tra le più giovani Alinda Brunamonti, nata in Perugia, come un raggio in luogo lucente; ma quando poi presumerebbero alcuni di ridurre l' eccezioni a regola comune, allora invece affermo che, datemi donne impiegate, deputate, professoresse, quanto l' uomo e come l' uomo, si confonderebbe ciò che la natura volle distinto, si farebbe di ogni donna un uomo, si disfarebbe la famiglia. Bisogna che guardiamo a più cose, al pudore, al governo domestico, all' efficacia salutare del sesso più gentile sul virile, alla dottrina religiosa: dico al pudore, che s' ottunde nelle pubblicità e nel doversi mettere le donne in competenza degli uomini; al governo domestico, che dentro la famiglia più s' esercita dalla donna che dall' uomo, affinchè questi vachi al patrimonio ed agli ufficj esteriori (onde, rovesciate le parti, starebbe il marito in casa e la moglie sua fuori, o ambedue lascerebbero in balìa di sè o di prezzolati la figliuolanza, reso legittimo un abuso che si vituperò giustamente fin qui); all' efficacia salutare, esercitata da un cuore raccolto sul dissipato degli uomini e che al par di loro e più di loro si appassionerebbe di conflitti politici e d'avare cupidigie, non più mansueto, sì riottoso, gareggiante co' mariti parificati; alla dottrina religiosa, che volendo sottomessa la moglie, mentre le politiche leggi la farebbero eguale, ne procederebbero scompigli di coscienze e infiacchimento di credenze nel sesso più religioso, conseguenza desiderata da certuni, esiziale bensì al genere umano, ch' è religioso naturalmente.

14. Formata, serbata giuridicamente così la società domestica, domandasi finalmente quali effetti debban seguire, morendo i genitori, per l'eredità. Dissi altra volta, l'immediato godimento, cioè il consumo, dimostrare una comproprietà de'genitori e de'figliuoli. Non può dirsi che il padre o la madre doni al figliuolo ciò che questi o mangia o veste o consuma in qualunque modo necessario e conveniente al suo stato; perchè donazione implica volontà libera, mentrechè mantenere la figliuolanza secondo la necessità e la convenienza è obbligo assoluto di natura e di legge. Il consumo, adunque, ne' termini predetti è un diritto dei figliuoli ed è comproprietà che nasce dall' unità morale della famiglia. Nè per somigliante dottrina si sdebitano i figliuoli dalla riconoscenza verso i genitori; chè lo stato domestico e le agiatezze di questo son libero effetto della volontà loro in benefizio dei generati da loro e allevati.

15. Ma, quanto alla sostanza de' beni paterni e materni, forse avvi comproprietà? L'attuale diritto di comproprietà no, altrimenti l'uso non sarebbe più libero e pieno nel padre e nella madre, sì un diritto alla proprietà, cioè all' eredità per vincolo di sangue; perchè, passando tra i figliuoli e i genitori un'attinenza di causa e d'effetto; sarebbe contraddizione a supporsi, che le condizioni, avute *dalla comproprietà nell'uso,* non dovessero trapassare ne' figliuoli *con la proprietà delle sostanze;* ossia che l'utilità comune, causata dal vincolo, cessasse con la morte di chi cagionava il detto vincolo e l'accomunata utilità. Però i padri buoni sen-

ton l'*obbligo* di mantenere il patrimonio a' figliuoli e di migliorarlo; però i figliuoli dicon poderi *nostri* e case *nostre* il patrimonio del padre o della madre; perciò ancora le savie legislazioni dan facoltà di contenere i genitori prodighi; e massimamente, i figliuoli succedono pur senza testamento nell'eredità paterna e materna. Bensì, l'attuale diritto *della* proprietà spettando a' genitori, essi ne dispongono liberamente, salvo prodigalità; ma i discendenti han diritto *alla* proprietà degli ascendenti, diritto *ad rem*, e succedono in questa naturalmente, continuando in loro l'unità morale della famiglia. Sicchè le buone leggi, considerando tal cosa, designano la *quota legittima;* ossia, che gli ascendenti, facendo testamento, possan bensì disporre in altro modo d'una parte del patrimonio, mercè dell'attuale loro diritto di proprietà e del diritto loro a governare la famiglia; ma d'ogni eredità non possono privare i discendenti, mercè il diritto potenziale che questi hanno alla proprietà delle robe domestiche: diritto, che originò il proverbio sì comune, *l'anima a Dio e la roba a chi va;* e se le romane leggi o alcune moderne legislazioni danno facoltà del diredare affatto i figliuoli sconoscenti, è castigo d'ingratitudine, o un effetto di Gius penale, che anticamente s'accoglieva tutto ne' padri, e che in tal parte si conserva per assicurare di più la famiglia e l'ordin civile. Insomma, concludendo, nell'unità morale domestica trovan la ragione i Legislatori universalmente, così dell'eredità nei figliuoli, come dell'eredità eguale fra' maschi e femmine, o dell'ereditare gli ascendenti da' discendenti, e de' fratelli da' fratelli, e de' coniugi fra loro; benchè

il diritto naturale indefinito lasci varietà libera ne' modi legislativi, secondo l'opportunità.

16. Venne chiarito, adunque, che per legge positiva bisogna riconoscere giuridicamente le società libere particolari, giacchè il diritto di associarsi procede da natura; e si dee riconoscere la società domestica secondo le naturali attinenze di questa per la formazione, per la durata, e per gli effetti nel governo domestico e ne' retaggj. Con grande riverenza i Legislatori sapienti trattano la famiglia, perchè in essa si educan gli uomini al dovere, come nel consorzio politico al diritto; e dovere e diritto mandano luce per due lumi d'una fiaccola sola, il cui alimento comune sta ne' segreti dell'animo; e se un lume si spenga, i caratteri della natura più non si leggono chiari, e la vista degli uomini s'abbaglia. Padre, figliuolo, fratello, domestici nomi, accompagnan sempre l'uomo in ogni ufficio della patria; e co' nomi vi portiamo gli affetti e le consuetudini, e tali la patria ci riceve quali la famiglia ci dà; quasi acque de' ruscelli nel fiume reale. Nessun diritto può durare senz'amore, la cui scuola s'impara negli occhi della madre, ne' paterni ammonimenti, e nel fidente colloquio di marito e di moglie; talchè, nulla evvi di manco civile quant' offendere con leggi la santità della casa, e niente di più perverso quanto con parole o con atti e disegni, con la stampa e ne' teatri attossicare le dolcezze domestiche: veleno di serpe ch' entra ne' preziosi alveari, onde, col miele a nutrimento ed a farmaco, esce lo splendore della cera che illumina tempj e Tribunali, l'aula de' Parlamenti e il palagio de' Re.

CAPITOLO XLIV.

Relazioni con le parti dello Stato, con gli altri Stati e con la Religione.

SOMMARIO.

1. Il Comune procede dal Gius di natura, — 2. e da ciò si vede il suo ufficio, — 3. e si traggono le principali conseguenze giuridiche; — 4. com' altresì rispetto alla Provincia. — 5. Diversifica il modo del congiungere le Provincie con lo Stato; per unione di Stati, ma con un Principe solo; per confederazione di Stati; — 6. per quasi confederazione; per assoluta soggezione. — 7. Ma nazioni distinte per naturali differenze — 8. non possono, se repugnanti, essere tenute per forza in condizione di Provincia. — 9. Gli Stati sono eguali giuridicamente fra loro, — 10. nè posson costringersi a formare uno Stato unico per affinità di stirpe; — 11. sicchè dall' eguaglianza nasce il diritto internazionale, — 12. che regola le alleanze. — 13. Con la società religiosa le attinenze debbon determinarsi per il fine diverso; — 14. sicchè, nè lo Stato è giuridicamente nella Chiesa, — 15. nè la Chiesa è nello Stato, ma è *libera Chiesa con libero Stato;* — 16. nè quindi bisogna temere la libertà, ch' esclude la separazione, e tiene le potestà distinte ne' loro confini.

1. Proseguo a trattare le relazioni del diritto pubblico fra Stato, Comuni, Provincie, Stati forestieri e Società religiosa. Da più famiglie unite si formò il *Comune,* che fu la prima società politica, e quindi proviene più vicinamente dalla natura che non lo Stato

ingrandito. Ne' tempi antichi riscontriamo sempre il Comune, avantichè questo crescesse a più larga dominazione o vi entrasse qual parte nel tutto: cosa evidente, non solo in Grecia ed in Roma, sì tra gl' Imperi Orientali; e poi abbiamo documenti più chiari nell'èra volgare, giacchè, per esempio, le città toscane prima furon Comuni e si dilatarono poscia in Istati, che più tardi s' unirono fra loro e fecero la Toscana; e così fu in Lombardia, in Piemonte, nel Veneto, in Romagna; così fu in Germania, in Francia, ne' Paesi Bassi e in Inghilterra. Fin' anche le potestà baronali si sopraggiunsero al Comune o s' imposero ad esso, e quindi lo presupposero; talchè i feudi ritennero alcun che del *comunale:* ond' in Sicilia, per esempio, i Baroni solevan chiamare a consiglio pe' negozj più importanti le Comunità de' padrifamiglia, cioè i liberi vassalli, escludendo i servi e i villani. Queste origini ebber cagioni naturali, e primissima fra queste la più prossima consanguinità; perchè i Comuni derivano da famiglie, che fra loro si congiungevano mercè i matrimonj, anche oggi più frequenti tra i vicini per maggiore familiarità e attraimento; ed anzi, evvi qualche Comune più piccolo, dove le famiglie son tutte o quasi tutte imparentate: nativa distinzione, contrassegnata da differenze accidentali pur nell' idioma, cioè da pronunzia varia e da certe parole o frasi, com'è tra Firenze e Prato, tra Empoli, San Miniato e Fucecchio, tra Pisa e Livorno. Quindi nel Comune ci stringono le più vive congiunzioni d' affetti e d' interessi, e peró anche si sentono l' emulazioni più vive o i più vivi sdegni; ma fra gli sdegni resta occulto l' affetto e, quando le cam-

pane sonano per la morte d'uno, pare agli abitanti della Comunità sia morto un parente di tutti. Al capoluogo si ha le feste religiose, i mercati, le fiere, i Consigli, le adunanze popolari, e gli uomini più autorevoli, che il popolo consulta ne' suoi bisogni; onde l'unione di cagioni tanto efficaci produsse il distendersi d'ogni Comune in confini per lo più naturalmente distinti, che talora son monti e poggj e valli, talora fiumi e torrenti.

2. Nascono dunque da Gius naturale i Comuni, anzichè da leggi positive; nè gli Stati son' altro che allargamenti del Comune. Questo, benchè all' unione totale ceda il sommo dell' autorità, non può cessare mai, perchè tra le singole famiglie da un lato e la politica unità da un altro dev' essere una graduazione di civili attinenze. Le quali vengono determinate dalla natura del consorzio politico e del Comune. I servigj di sicurezza o di tutela, cioè guerra, giustizia, buon governo, risguardan sempre la *totalità* de' cittadini, e dunque non può esercitarli fuorchè lo Stato; ma i servigj di soccorso, cioè di benefizio e di perfezionamento posson risguardare, o un' aggregazione minore d' uomini, o altresì l' aggregazione intera; e questi appartengono allo Stato, quelli al Comune, che perciò ha diritto per Gius naturale *di amministrarsi da sè medesimo*. Bensì, talora, certe politiche potestà, o servigj di tutela, vengono *commessi* al Comune dallo Stato; perchè una separazione *assoluta* di servigj non può farsi, come i Giudici di pace, o la sorveglianza del buon' ordine, ma servigj limitati al Comune stesso; talchè, trattare

ne' Consigli comunali delle cose di Stato, ciò il diritto naturale non comporta, derivando scompiglio da tal confusione di competenze. Ma in tempi di generale sommovimento, quando le autorità dello Stato abbian perduto efficacia, i Comuni succedono legittimamente al Governo, finchè lo Stato non si rassetti; cioè, per breve tempo il Comune ritorna ad essere Stato.

3. Tale l'ufficio de' Comuni; e indi scaturiscono tre conseguenze più principali. Prima, lo Stato non avere assoluta l'autorità di mutare la competenza del Comune o i limiti d'un Comune, perchè tutto ciò proviene dal Gius di natura e da cause naturali; nè un più od un meno d'utilità o di convenienza dee prevalere alla volontà di que' cittadini, che soli possono giudicare dell'utile proprio, e anche preferire il meno utile al più per amore di tradizioni e di vicinanza; quantunque, viceversa, i Comuni non debbano da sè soli cangiare i limiti proprj, nè separarsi fra loro, nè congiungersi ad altri, perchè lo Stato ha diritto d'approvare o no le novità che si riferiscono alla coordinazione fra le parti del consorzio civile. Seconda conseguenza, niun libero Governo poter mantenere libertà se non conceda liberi statuti a' Comuni che sieno abituati nell'amministrazione di sè medesimi, perchè ivi si palesa in modo immediato la vita pubblica; onde perfino ne' reggimenti più assoluti ritennero quelli un'apparenza di libertà, come ne' Governi feudali e nel Regno lombardoveneto; nè l'autorità piccola dei Comuni è forse ultima fra le cagioni della instabilità politica di Francia, come il contrario della stabilità in-

glese. Terza conseguenza, che proviene dalla già detta: quanto meno è l'intromissione de' Governi nell'amministrazione municipale, tanto essere meglio; perchè la libertà sola può educarci alla libertà, e il fare insegna fare, ma il non fare poi è scuola di servi e di neghittosi; nè bisogna troppo sgomentarci di qualche imperizia o di qualch' errore, perchè un Governo che vuol farla da tutore onniveggente, ignora o travede molto più.

4. Congiungendosi più Comuni fra loro, si forma un consorzio più vasto, cioè propriamente lo Stato, diverso allora dal Comune; come già si formarono gli Stati di Firenze, di Pisa, di Siena, di Lucca, di Milano, d'Asti, e via discorrendo. Poi, quando gli Stati s' allargano, doventando, di più ch' erano, un solo, gli antichi Stati più piccoli divengon Provincie; com' accadde in Francia, unendosi Provenza, Delfinato, Brettagna e il resto; e com' accadde ne' più antichi Stati d' Italia e poi ultimamente nel Regno italiano, e come i *Nomos* di Grecia; e perciò anticamente non solevasi dire, lo Stato del re, sì gli Stati del re. V' ha pertanto la Provincia, e intendo genericamente con questo nome le parti che non sono Comuni. Talchè si vede, quanto errino certuni che la Provincia reputano un che artificiale, dov' essa procede da molte cagioni naturali; perchè in una Provincia stessa son tradizioni più intime, più consanguinità di matrimonj, più comunanza di negozj e d' interessi particolari, e certe varietà geografiche ne' confini: contrassegnato tutto ciò, a volte, da *parlate* alquanto varie, come tra Pisani e Lucchesi, tra Pistoiesi e Fio-

rentini, tra Senesi e Aretini; a volte da *dialetti* varj, come tra Lombardi, Piemontesi, Veneti, Toscani; a volte poi da *lingue* affatto diverse, come tra Bretoni, Provenzali e Isola di Francia. Quand'un popolo sente l'impulso di più vasta unità politica, o per l'indipendenza dagli stranieri, o per l'intimo legame degl'interessi e degli affetti, allora sorgono vive repugnanze contro sì naturali distinzioni; e ciò ancora quando si vuol comporre un ordine amministrativo più spedito, come in Francia che andò all'eccesso de' Dipartimenti, scompartiti più per proporzione d'abitatori che per tradizioni o per interessi comuni; ma l'effetto di cause temporanee cede poi alla natura, che nell'unità vuol conservata ogni legittima differenza.

5. Dimostrato l'esser naturale de' Comuni e delle Provincie, a determinare l'ufficio e le relazioni giuridiche di queste importa che noi guardiamo al com'elle possan comporsi variamente nella società politica; perchè ciò differisce secondo la natura delle cagioni e secondo la volontà degli uomini. Si va naturalmente per gradi, e ciò viene confermato dalla storia. Unione minima è quando ciascuna Provincia, benchè unita col tutto da un Re o da una suprema potestà, pur conserva in modo l'essere suo di Stato indipendente, che ha leggi, governo, assemblee distinte, senz'un'assemblea comune, senz'un comune statuto: e tali erano anticamente i tre regni della Gran Brettagna, e anche i regni, le repubbliche, e le libere città del Sacro Impero nel Medio Evo; giacchè l'Imperatore non altro era se non una suprema potestà pacificatrice, che domandava

perciò aiuto di denari e d'armi nelle comuni necessità. Seconda forma e più stretta può concepirsi la confederazione, dove ogni Provincia può durare con proprio governo, sì repubblicano, sì regio; ma tutte poi dipendono da certe leggi comuni e da una comune assemblea per ciò che risguarda l'utilità universale, avendo pure con eserciti particolari un esercito comune, con bandiere particolari una bandiera, erarj particolari e un erario unico; e tal'è il Governo degli *Stati Uniti*, della Svizzera, dell'Impero Germanico antico e del presente, e, nell'èra pagana, degli Etruschi e de' Latini. Massima difficoltà per somiglianti unioni consiste in ben definire l'attinenza giuridica fra gli Stati particolari e lo Stato intero; ma, con questo svantaggio, è il vantaggio grande d'una vita più diffusa in tutte le parti, e d'una tradizione più conservata.

6. Terza forma ed anche più stretta che possiamo concepire, è una più limitata libertà delle Provincie, che quantunque serbino parte di potestà politica, leggi, giudizj, governo, tuttavia e conferma o approvazione di leggi, e autorità suprema di giudizj, e sindacato dell'eseguire, appartengono sempre ad una potestà più alta, com'al Re, il quale così viene a rappresentare l'unità dello Stato. Tal'era in gran parte il Governo della Repubblica e dell'Impero di Roma su' popoli soggetti; tale il Governo de' Reami feudali di Francia; tale, quantunque con manco rispetto alla varietà, il Governo degl'Imperi asiatici; e tale anche l'Impero Austriaco presente, dove il Regno Ungarico è veramente un regno, ma il re suo è l'Imperatore d'Au-

stria, e v'è una comune Assemblea de' due regni. Ma l'ultima e più intima relazione fra Stato e Provincia si è, quando essa è Provincia nel significato più rigoroso, dacchè perde ogni qualità di consorzio politico; e, lasciata ogni amministrazione de' servigj di tutela, serba soltanto *que' servigj di benefizio, i quali risguardano l'interesse delle cittadinanze provinciali;* come ora vediamo nel Regno d'Italia, in Francia e in Inghilterra.

7. Evvi bensì un quesito di gran rilievo. Forse codesta unificazione può sempre con giustizia effettuarsi? No: se in uno Stato si dieno nazioni naturalmente varie, che ripugnino dall'assoluta unità, essa contraddice al Gius naturale. Nazionalità *naturale,* poi, è concetto antichissimo, benchè non antico l'altro di nazionalità *politica.* Non dobbiamo credere già che gl' Italiani antichi (per esempio) non reputassero sè tutti Italiani, o che Italiani non si reputassero nel Medio Evo; e basterebbe in contrario la prova di certe Leggi Romane, degli scritti di Dante o del Petrarca, del Machiavelli o del Guicciardini. Sbagliamo, pertanto, allorchè dicesi che solo modernamente scaturì fuori la coscienza di naturale nazionalità; bensì, modernamente, scaturì più efficace l'idea e il proposito di nazionalità *politica,* che fosse una con la *naturale.* Ho detto per altro, *idea e proposito con più efficacia,* perchè idea e proposito di non immedesimarsi nazione con nazione, questo è antichissimo; antichissima, per esempio, tal repugnanza de' Romani contro i Galli, e de' Galli e dei Germani contro i Romani, e degl'Italiani contro Tede-

schi e Francesi e Spagnuoli, e viceversa. Un' idea sì naturale poteva forse aspettar' oggi a comparire? Ma idea più chiara e volontà più efficace di *formare gli Stati* secondo le nazioni, cioè raccogliere in uno Stato unico tutte le parti d'una nazione, questo, sì, è concetto e proposito più recente, perchè deriva da maggiore perfezionamento nell'idea del viver politico. Tuttavia il criterio a siffatte distinzioni procede da natura, che differenziò le nazioni tra loro: com' è detto anche nel *Genesi*, essersi queste disperse sulla terra secondo le lor lingue e *famiglie* (x, 5). È criterio di tre principali relazioni fra gli uomini d'una gente: cioè relazioni di *consanguinità* che, non ostante mescolanza di genti conquistatrici e conquistate, si palesa nella somiglianza de' volti e de' corpi, come vediamo fra gl' Italiani, fra gl' Inglesi, fra gli Spagnuoli; poi, relazione di *lingua*, che comprende in sè stessa più dialetti e più parlate, ma sostanzialmente o nei costrutti è la stessa; poi, relazione di *territorio*, dove ab origine la nazione si propagò, come la penisola e l' isole vicine degl' Italiani, e l' isola degl' Inglesi.

8. Or può accadere certo che più popoli, *nazionalmente diversi*, amino comporre un popolo solo, e così ciascuno esser Provincia verso la totalità dello Stato; e ciò accade, o perchè gli animi sien congiunti da grande affetto, come i Bretoni co' Francesi, o perchè ciascuno Stato sarebbe troppo debole da sè stesso, come Scozia e Inghilterra, o per altre ragioni; ma, fuori del consentimento, non può nazione alcuna esser tenuta in obbligo di ridursi a Provincia, perchè solo

il consentimento d'utilità comune fa legittimo il consorzio civile. La prescrizione poi non vale ne' *pubblici diritti* (anche per sentenza de' Giureconsulti Romani), valida solo ne' diritti privati; e la ragione del divario è, che a' privati occorre la sicurezza del rispetto fra i cittadini per potestà di leggi positive, mentre pe' diritti pubblici è la stessa potestà d'un popolo a far leggi da sè stesso ed a regger sè liberamente. Però illegittimo era l'intendimento dell'Austria d'unificare, anche per l'istituzioni, l'Ungheria, repugnante a ciò, e dell'unirsi all'Impero soddisfatta; illegittimo l'intendimento pur dell'Austria d'unificare parte d'Italiani con l'Impero suo, repugnanti a unità d'istituzioni e anche a unità d'impero; più illegittimo ancora e fieramente tirannico l'intendimento della Russia d'unificare o, anzi, di snaturare la Polonia. Ecco, adunque, il caso di popoli che non si debbono mai, contro lor volontà, ridurre o tenere a Provincia; ma, del rimanente, valgono l'attinenze giuridiche, com'io l'ho designate innanzi, perchè ciò proviene dal diritto naturale.

9. Vediamo, dunque, dopo i Comuni e le Provincie, le relazioni politiche fra Stato e Stato. Già formati e già distinti fra loro, gli Stati per legge di natura sono *giuridicamente* uguali, benchè *materialmente* disuguali, dal minimo al mediocre, al grande, al vastissimo: perchè, se l'uomo com'uomo non possiede mai autorità sull'altro uomo, uguali tutti per natura e uguale la padronanza del proprio libero volere; e se dunque l'autorità emana da un altro fonte, ossia dal-

l'ordine de' fini naturali che, *comuni* a' singoli cittadini, vengono rappresentati da una comune autorità, e questa è lo Stato, apparisce altresì (ciò ammesso) che il bene comune a tutt' insieme gli Stati non può venire rappresentato da nessuno di loro in particolare, nè la parte arrogarsi autorità sul tutto, nè alcuni uomini sull' universalità degli uomini. Bisognerebbe che le nazioni consentissero di creare una suprema potestà, impero universalissimo, superiore ad ogni Stato speciale, qualcosa di simile all' impero de' tempi di mezzo, vagheggiata pur'ora da certi Filosofi e Giuspubblicisti tedeschi; ma che apparisce assurda, date le varietà nella nativa inclinazione de' popoli: non volenti assoggettarsi per amore, tirannico assoggettarli per forza, che poi torna inefficace a lungo andare, terribilissima insieme perchè sconfinata e perchè consapevole d' esser debole e odiosa. Per diritto naturale, adunque, assioma evidentissimo è, gli Stati esser tutti giuridicamente uguali fra loro, e nessuno poter comandare agli altri giustamente.

10. Fra i pretesti dell' assoggettare o, almeno, del prevalere, può esserci, e v' è, l' unità di stirpe o, com' oggi dicono, di *razza*, esagerando il principio di nazionalità. Vorrebbesi da taluno unire le nazioni varie secondo la stirpe loro: le nazioni Latine o la stirpe Latina, non solo cioè gl' Italiani, ma ogni altro popolo, dove i Romani ebbero grand' efficacia di lingua, di colonie, di civiltà, e però anche di cognazioni e d' istituti; le nazioni Slave o la stirpe Slava, chiamata il Panslavismo; le nazioni Germaniche o la stirpe Ger-

manica, e via discorrendo. Molto può esserci di vago, d'indeterminato, d'arbitrario in queste classificazioni; ma, comunque, *naturalissima distinzione soltanto son le lingue*, non già una famiglia di lingue, giacchè per essa i popoli non s'intendon fra loro, non il Polacco intende il Russo, non il Francese l'Italiano. Indi quel Gius che un tempo si chiamò *delle Genti*, ora si chiama *internazionale*, significando la legittima tendenza odierna del discerner gli Stati secondo le nazioni, cioè secondo popoli che naturalmente s'intendono fra loro nel parlare; nel parlare ch'è vincolo di stretta socialità. Più larghe unificazioni di popoli per autorità d'un popolo sovra i popoli affini non possono giuridicamente mai accadere, sì solo per volontà de' popoli stessi. Dando per legittima la esagerazione d'unire le stirpi, consideratane l'affinità, non si vedrebbe il perchè di non unificare i popoli tutti, consideratane la comune natura.

11. Dall'eguaglianza degli Stati derivano le principali conseguenze giuridiche. Il diritto internazionale porta in sè medesimo gli stessi principj di giustizia e d'equità fra popolo e popolo, come tra uomo e uomo; talchè, per esempio, gli effetti della guerra non saranno giustamente altri, che gli effetti d'una difesa necessaria tra privato e privato; cioè, respinger la forza con la forza, quand'altro espediente non giovi, salvare il diritto proprio, e avere il risarcimento dei danni: e tutto questo ne'confini dell'incolpata tutela, non rappresaglie per vendetta, non conquiste, non violenze a puntiglio di violenze. Nè chiamisi tal dottrina

un'ideale utopia, dicendo che i forti saran prepotenti, finchè mondo duri, e che, messi gli sdegni a contesa, nè uomo nè popolo si freneranno mai ne' termini della temperanza; giacchè risponderei, che nemmeno fra i privati la giustizia è molto rispettata, e nessuno tuttavia la dice un'astrazione vana; e altresì, l'incivilimento cristiano mitiga la guerra, e ne vediamo il paragone fra' tempi antichi che riducevano i vinti a schiavitù, e i moderni che a' vinti lasciano sempre almeno la civile libertà, se non la politica. E perciò al diritto internazionale comune, che immediato deriva dal diritto naturale, si aggiunge via via un diritto internazionale positivo, generale o particolare; costituendosi sempre più il primo da certe consuetudini più e più riconosciute fra i popoli civili, e che forman regola d'ospitalità e di commercj e di comunicazioni d'ogni maniera; e costituendosi sempre più il secondo da convenzioni o di commercj o di difesa, stipulate fra Stato e Stato, come da uguale a uguale. O non abbiamo noi veduto, segnatamente per l'opera del nostro venerato senatore Sclopis, composta la lite dell'*Alabama* per arbitri o pacieri, ed evitata così una guerra formidabile fra gli Stati Uniti e l'Inghilterra?

12. Specialmente per trattati si formano leghe offensive e difensive tra più Stati, le quali corrispondono al Gius di natura; secondo cui, se lecito è tra i privati e talvolta doveroso e sempre bello, sovvenire a'deboli per patrocinio della giustizia, così è lecito, doveroso, bello che un popolo sovvenga un altro popolo negli ufficj d'umanità. E, badisi, che nessuno

gente al mondo, quantunque potentisima, può fare a meno di stringere amicizia con altre nazioni; giacchè vale per gli Stati come per l'uomo singolo la sentenza, *guai a chi è solo.* Uomo e popolo senz'amici è albero senza radici, come suona un proverbio arabo. Indi il pericolo di star neutrali, quando i vicini si muovono, perchè nessuno t'ha grazia: non i vincitori e non i vinti e, se debole, sei preda d'ogni vincitore, se forte, ti aspettano al ricatto vincitori e vinti, e il tempo di ricatto non fallisce mai. Aggiungo pure, darsi alleanze naturali (salva la giustizia); perchè, mentre bisogna opporsi a dottrine di forzata unità fra popoli di stirpe affine, non possiamo negare del pari esservi fra loro naturale alleanza in ogni bisogno; alleanza da durar perpetua, quando evidente ragion di giustizia o di pubblico bene non palesi la necessità d'alleanze opposte. Non meno, naturale confederazione ci stringe co' vicini; e però a noi l'Impero Austriaco, che per molti anni avemmo signoreggiatore odioso, divenne naturalmente alleato. Tuttavia non può recarsi a ingiuria nessuno Stato, quand'un popolo (senza romper patti speciali) abbandoni la parte antica e ne pigli un'altra, perchè fra loro le nazioni son sempre indipendenti.

13. L'attinenze giuridiche fra Stato, Comune, Provincia e altri Stati, sono le predette. Altre più vaste relazioni non possono equipararsi a nessuna di quelle, perchè risguardano un fine assolutamente diverso, cioè le relazioni fra lo Stato e la Società religiosa. Eppure, che qualche attinenza corra fra l'uno e l'altro non può dubitarsene, perchè ogni religioso consor-

zio, composto com'è di cittadini, porta con sè medesimo effetti civili; e già lo vedemmo nel discorrere de' matrimonj e delle particolari associazioni ecclesiastiche. Or qui, universalmente parlando, dico, che assioma degli Stati è: *non porre mai le leggi politiche in contraddizione con la coscienza religiosa d'un popolo.* Viceversa poi affermo, che assioma della Società religiosa è: *non porre mai l'ufficio proprio in contraddizione col fine politico.* Ma come distinguere ciò ch'è contradittorio veramente? Perchè, guardando le cose all'ingrosso, qual mai obbligazione religiosa può non avere un effetto esteriore? onde sostengono i Politicanti eccessivi, ogni cosa cadere in balìa degli Stati; o, viceversa, qual mai diritto politico può non risguardarsi come dovere, o in relazione con la coscienza? onde sostengono gli eccessivi Teocratici, tutto entrare ne' confini della religiosa potestà. Unico criterio è dunque il fine diverso, quantunque le correlazioni loro sien perenni. Perciò la Chiesa Cattolica ritenne, dottrinalmente, distinto l'un fine dall'altro e distinte le due autorità; come sant'Agostino che derivò da un generale consenso degli uomini *obedire regibus suis* (*Conf.*, cap. 8); o come Tertulliano (*ad Scapulam*) che disse, minore solo a Dio l'autorità degl' Imperatori; e poi papa Gelasio ad Anastasio imperatore scriveva esser due le potestà, la sacra e la reale, ciascuna negli ufficj suoi sovrana e indipendente; e lo stesso insegnò sant'Ilario, vescovo di Poitiers (*Liber unus, contra Arianos*); lo stesso anche san Tommaso (1, 2, qu. 9, a. 3), e il Suarez (*Defensio Fidei*, lib. III, cap. 2), e il Bellarmino (*de Laicis*, lib. III, cap. 6), e final-

mente a' nostri tempi lo Zallinger, pubblicato in Propaganda (*Ius publ.*, lib. III, cap. 4), che scriveva ambedue le potestà nel genere loro esser somme, nè l'una potere all'altra subordinarsi.

14. Ma praticamente vi fu incertezza. Alcuno disse, *lo Stato è nella Chiesa.* Paragonavasi lo Stato al corpo e la Chiesa all'anima; e però, come non deve affermarsi che l'anima è nel corpo, sibbene che il corpo è nell'anima, perchè questa vivifica le nostre membra; così non diremo, essi arguivano, che la Chiesa è nello Stato, sibbene che lo Stato è nella Chiesa, perchè questa si distende più oltre col suo reggimento, e perchè il suo fine risguarda la coscienza che vivifica tutt'i diritti dell'uomo e ogni altro fine. La qual dottrina, *spiritualmente,* non ammette dubbio; ma non *giuridicamente* o temporalmente. Nel Medio Evo, per necessità di cagioni molte, concorrevano i Laici stessi a invocare il patronato pontificio (la qual cosa dimenticano gli accusatori), e la tutela recò effetti buoni; ma portò anche a confondere *talora nelle applicazioni*, quantunque non mai *ne' principj*, la potestà sacerdotale con la secolare, ad assoggettarla troppo talora, e ad immedesimare i due fini. Però la pena, inflitta da leggi civili, si confuse con l'espiazione religiosa; e il braccio secolare, ch'è in obbligo d'impedire l'*offesa esteriore* de' diritti religiosi, parve deputato a punire il *dissidio nelle credenze.* Ho detto nelle applicazioni, non già ne' principj. E di fatto, san Tommaso con ogni altro Padre e Dottore, anzi con l'autorità d'ogni Concilio e de' Papi, afferma non doversi costringere

nessuno a credere, perchè la credenza non viene da *costrizioni* (2,2, qu. 10, art. 8, corp.). La conseguenza logica di tal principio è generale, tanto per chi abbia non mai avuta la Fede, come per chi l'abbia perduta, o per chi l'abbia mescolata d'errori; giacchè val sempre che non può credersi per forza esteriore; ma invece, quel principio che il costringimento fa ipocriti e non credenti, talora si reputò applicabile a' Pagani e agl'Infedeli, anzich'agli eretici nuovi. Lo Stato, adunque, dovrà *proteggere i diritti religiosi, com' ogni diritto esteriore, vietandone l' offesa;* ma non può entrare nella coscienza con braccio secolare.

15. Sorgeva quindi un'opinione opposta: *la Chiesa è nello Stato;* quasichè, come l'anima è nel corpo, senza cui non può aver materia di sentimento, così la Chiesa sia nello Stato, senza cui non possa effettuare nulla esternamente; onde poi vennero le Chiese nazionali d'Inghilterra e di Russia, di Calvino e di Zuinglio, la Chiesa evangelica di Prussia e la Chiesa luterana d'Olanda. Necessariamente le Chiese nazionali, oltr' essere contrarie all' universalità del fine religioso, dovevano per essenza loro riuscire molto intolleranti (non per accidente, come fu nel Medio Evo fra i Cattolici); perchè quelle cotali credenze, divenendo legge di Stato, e lo Stato non potendo sopportare le violazioni di leggi proprie, ogni credenza opposta punivasi o conculcavasi quasi pericolo e oltraggio della nazione. Alcuni Stati Cattolici, più simulatamente, posero un alcun che di quasi nazionale, considerando la Chiesa com' una società che dovevasi favorire e proteggere,

e, ad un tempo, sorvegliare gelosamente, recandola perciò a sudditanza uniforme: dottrine già notorie col nome di *Giuseppismo* in Austria, di *Leopoldismo* in Toscana, sistemi d'ufficiale protezione e d'ufficiale sorveglianza. Religione di Stato, si voleva, e però sol tollerati civilmente gli altri culti; ma insieme non Concilj, non Sinodi, fuorchè a beneplacito del Governo; e se vietate a' Laici libere parole sulla Chiesa, vietato al prete parlar libero dello Stato; censura ecclesiastica di libri laici, ma poi censura laicale d'ogni pubblico avviso sacro e d'ogni lettera vescovile. Quindi pupillo il Clero, indolente non di rado perchè troppo soggetto e troppo sicuro, a volte odioso per le poliziesche protezioni. Meglio è libertà dello Stato e libertà della Chiesa *ne' fini loro*. Badisi dunque: *Libera Chiesa in libero Stato?* Parve ricordasse la Chiesa nello Stato, o qualcosa di nazionale. *Libero Stato in libera Chiesa?* Parve ricordasse lo Stato nella Chiesa, o qualcosa di teocratico. *Libera Chiesa con libero Stato*, sembra più vero, accennando più apertamente la *compagnia* e l'*indipendenza* de' due ufficj, de' due fini, delle due potestà.

16. Concludendo, meditare con saviezza disappassionata le due competenze fa sciogliere le questioni; ravviluppate, se guardiamo a' possibili danni della libertà mutua, senz'accorgersi che il danno di tutt'i danni è invader l'altrui ufficio, chè più non sappiamo dove fermarsi. Teme qualch'uomo religioso, da sì precisa distinzione provenire indifferenza; nè pensa che Governo intruso a patrocinare vuol frammettersi poi a contenere. Teme qualch'uomo politico, la Chiesa si

libera dover prendere autorità enorme su' popoli; nè pensa che autorità senza favori e liberamente accettata è la più legittima d'ogni altra, perchè cosa morale o conseguita per dottrina e per virtù. Son due società distinte, non segregate, perchè il Sacerdozio deve rispettare *la patria e le sue leggi*, e lo Stato dee rispettare *la coscienza*. Come liberi ancora sono gli Stati fra loro, e libere ne' loro confini le Provincie e i Comuni. Parve ottimo consiglio, quando il paese nostro era slegato com' un libro in pezzi, biasimare il soverchio affetto alla Provincia propria e al Comune proprio; ma bisogna por termine all' eccesso contrario del biasimare, quasi angustie da campanile, ogni sollecitudine affettuosa per l' uno e per l' altra; chè da' luoghi più prossimi a ciascun di noi muove la carità cittadina, dove sta l' altare del nostro sposalizio, e giaccion l'ossa de' nostri morti, e sentimmo vagire i nostri bambini. Propaggine della famiglia è il Comune, del Comune la Provincia, e poi della Provincia e del Comune e della famiglia è la grande Patria, tornando nel nome suo i nomi e gli affetti di padre e di figliuolo.

CAPITOLO XLV.

Sanzione interna dell' ordin morale.

SOMMARIO.

1. Come nell' ordine degli affetti per l'ordine de' beni stia la legge della contentezza. — 2. Armonia razionale degli affetti, — 3. fra due oggetti estremi, *Dio* e *io:* e dall' armonia viene la felicità interna. — 4. Quest' ordine razionale si manifesta naturalmente nell' amore di noi stessi, e quanto a' desiderj di beni non corporei, — 5. e quanto anco a' beni corporei; — 6. com' altresì negli affetti d' umanità, — 7. e nella religiosità. — 8. Se l' ordine razionale vien rotto, gli succede l' orgoglio con le sue inquietudini amare, — 9. e la cupidigia trista de' sensi; — 10. onde si pervertisce ogni affetto verso gli uomini, — 11. e verso la famiglia, la patria e gli amici: — 12. nascono allora le passioni non socievoli, — 13. dà in eccessi o in difetti anche il sentimento religioso, — 14. e v' ha negli animi una contesa dolorosa, — 15. perdendosi finalmente ogni nobiltà d' amore. — 16. Cessando gli affetti razionali, resta il sentimento desolato della loro privazione.

1. S' è parlato della virtù com' arte o abito de' doveri, e si è parlato dell' arte giuridica o de' diritti; resta solamente l' arte delle sanzioni, che confermano i doveri e i diritti dell' uomo. Se l' abito de' doveri poi consiste nella volontà ben' ordinata co' fini proprj, se l' arte de' diritti sta ne' mezzi ben' ordinati al fine, se l' arte delle sanzioni è posta nel dare il sentimento di

quest' armonia morale, avremo da cercare: primieramente, come s' ottenga felicità negli affetti ordinati; dopo, com' abbia da porsi l' ordine degli affetti e la loro contentezza nell' onorare Dio e la natura umana; terzo, come (passando all' ordine della società civile) d' ogni premio e pena o coazione o guerra non altro fine sia che riparar la giustizia col sentimento di questa, e però esser biasimevoli le sanzioni private del duello e della vendetta; e infine, che l' operosità umana o il lavoro conduce alla felicità privata e pubblica, perchè ha in sè medesimo la sanzione propria o il sentimento di tutte le potenze ordinate a' lor fini. Comincierò dal quesito più generale, o dalla felicità come sanzione dell' ordin morale, sentito nella coscienza per l' ordine degli affetti.

2. Rammentiamo che natura della volontà è appetito di ragione, o libero amore del bene, riconosciuto nell' ordine della verità; e che, all' opposto, quando ci abbandoniamo a' vizj, allora la volontà lasciasi superare dagli appetiti non razionali, che o muovono da' sensi o, pur movendo dalle spirituali potenze, non procedono congiunti fra loro. Gli affetti perciò son sempre appetiti che la volontà buona, incitata da essi, riduce liberamente ad armonia; e che per contrario la volontà non buona, perchè lasciatasi turbare da quelli, fa trascorrere con disarmonia. Qui s' acchiude, pertanto, tutta l' arte della felicità interna o della pace: amare, amar molto, perchè il sentimento dell' affetto è sentimento di vita, che tanto più sentiamo, quanto più amiamo: e, inoltre, che l' amore sia

coordinato con l'ordine de' fini umani, onde sentiamo quest' ordine degli affetti nostri o la soddisfazione interiore. A ciò bisogna educare noi stessi, e a ciò debbon mirare gli educatori direttamente, indirettamente i legislatori. L' armonia degli affetti e del sentimento loro non può conseguirsi altrove che nell' armonia de' fini o degli oggetti di nostra natura. Se noi consideriamo accuratamente noi stessi, vediamo che l' affetto umano sta fra due termini estremi: *Dio* e *io*. Questi due termini differiscono per infinita distanza, perchè l'*io* è la finità dell' essere nostro presente a sè stesso, è l' individuazione sentita, percepita in sè medesima, il confine della natura creata più immediatamente noto, confine di sensi, d' intelletto, di volontà e di coscienza; ma Dio è l' infinità, l' esclusione d' ogni limite: misura perciò d' ogni limite e del nostro *me*, giacchè la misura, o il confine di tutto ciò ch' è misurato, non può venire se non da ciò che non è misurato. Fra questi due termini contrapposti e congiunti apparisce nell' animo l' idea indefinita del Vero, del Bello e del Buono; la quale da un lato mi dimostra l' attinenze sue con l' Infinito, e mi dimostra da un altro l' attinenza sua con la realtà interiore che s' afferma, dicendo *io*, e con tutte le cose finitè poi che sono individuazioni distinte dal *me*. Or questo concento razionale cagiona l' ordine degli affetti e dà legge agli affetti che in esso trovano pace; come la sentiamo in una musica bella.

3. Cagiona l' ordine degli affetti; perchè immediata conseguenza di queste relazioni musicali nell' interno

dell' uomo è l'amore di sè, nè alcuno perciò potrebbe mai volere l'annientamento proprio e il proprio male; in contrapposto poi all'amore di noi stessi, s'avviva misteriosamente ne' profondi dell' anima un affetto supremo che si perde nell' infinito, ed è religiosità naturale, varia per le credenze positive, unica nell'inclinazione di tutti gli uomini al sovrannaturale. Fra questi due affetti si muovono in cuore gli altri affetti tutti; cioè, l' amore indefinito della Verità, della Bellezza e del Bene, poi l' amore universale degli uomini, e l'amore particolare verso chi ci appartenga per vincolo di sangue, o di consorzio civile, o di libero affetto. Condizione iniziale o immediata di tutti gli altri affetti è l' amore di noi stessi; perchè a quel modo che se non fossimo una realtà, non saremmo capaci d' atti, e a quel modo che, senza conoscere o sentir noi (almeno implicitamente), non potremmo sentire o conoscer nulla di reale, così pure senz' amar noi non potremmo amare chicchessia. Ma, e che contano i fondamenti d' una casa, su' quali non sorge poi l' edifizio?; e che preme avere in noi la condizione senza il condizionato, cioè l' affetto di noi medesimi senza gli altri affetti? Però cima di questi è l'Infinito, a cui sospira l' uomo segretamente, tanto più vivo, quanto più l'animo è raccolto in sè stesso. Fra il più alto e finale di tutti gli affetti e l'affetto iniziale, quasi tra l'apice loro ed il fondamento, sta l' edifizio intero, cioè tutti gli affetti di natura. Ecco adunque, come l' armonia razionale cagioni l' armonia degli affetti nostri, e quest'armonia è legge loro, e dall' obbedirla vien l' ordine del sentimento, cioè contentezza d' amore o felicità.

4. Veduto universalmente che *una legge razionale collega tutti gli affetti dell'uomo*, quasi vincolo d'amore fra le parti di nostra natura, spirituale e corporea, e tra noi e gli altri uomini, e tra il finito e l'infinito, si veda ciò nelle applicazioni sue agli affetti varj. Come possiamo noi nell'amore di noi stessi cercare appagamento? A rispondere bisogna guardare l'*amore di noi stessi* nella sua natura essenziale, manifesta pure fra' suoi traviamenti. Sarebbe forse un desiderio de' piaceri? Ma in che modo allora sopportiamo volentieri tante angustie per acquisto di scienza, d'arte e di potenza? Vien piacere all'animo dall'acquistarle, lo so; ma il desiderio tende alla scienza, o all'arte, o alla potenza, non all'effetto loro ch'è il diletto; sì poco vi tende, anzi, che non vi badiamo in alcun modo, altrimenti l'animo si svierebbe dal segno suo, nè potrebbe più arrivarci. Miriamo dunque interamente all'oggetto, senza nessuna considerazione di noi medesimi? Questo no, perchè scienza degli oggetti, arte dell'operazioni, potenza del valere in qualcosa, tutto ciò, quel conoscere, quell'avere un abito d'arte, quel potere, li vogliamo acquistar noi, sono per noi, un che procacciato a noi dalla nostra volontà; e, quantunque l'oggetto si distingua da noi, amato per sè o per l'amabilità sua propria, la conoscenza, la potenza e l'arte poi è nostra. Queste amiamo pertanto come nostre perfezioni. Sicchè l'amore di noi stessi, quale la natura intellettiva ce lo porge, vediamo essere affetto di perfezione. Il Wolf perciò reputava ridursi a quel fine ogni moralità, equivocando fra inseparabile compagnia di fini e unicità di fine: compagnia, perchè

tutte le operazioni morali sono un miglioramento di noi stessi; ma unicità no, poichè il bene morale dobbiamo amarlo per sè: come, Pietro Micca, che morì tra le rovine della cittadella di Torino per liberare la patria, volle la libertà del Piemonte, divenuta poi libertà d'Italia, e insieme sentì nell' atto eroico la grandezza propria e l'amò. L'amore di sè non può contentare l' uomo adunque, se non quando s' ami razionalmente la nostra perfezione.

5. Se da quest' amore più direttamente spirituale, giacchè risguarda il perfezionamento immediato delle nostre facoltà interne, ci volgiamo a considerare gli appetiti corporei, si vede ch' essi, per legge di natura, debbon ricevere forma razionale dall' intelletto, e divengono tendenze anch' essi al perfezionamento umano, e così l' uomo n' è appagato. Infatti, due principali appetiti sorgono nella parte animale dell' uomo: l' uno che si riferisce alla conservazione della vita, e l' altro alla conservazione della specie. Consideriamo ambedue. Solletico insaziato di palati, mangiare per mangiare, o bere per bere a solo diletto, è corruzione d' appetito, non legge naturale; perchè anzi, principiando dagli artigiani e da' contadini fin' a' più alti ordini della cittadinanza, comandiamo tutti all' appetito con la ragione, dispensando l' ore del cibo a' tempi opportuni, secondo l' occupazioni che abbiamo; e quindi, la saporosità della vivanda piace nel soddisfare a' naturali bisogni del nutrimento, anzichè per fine sostanziale dell' atto. Se i bruti stan tutti fissi nell' alimento, l' uomo invece, *naturalmente*, il men che pensa si è a quello che man-

gia: star soli a mensa suol'essere un cibarsi frettoloso, inconsapevole, non gradito; ma più agiato, consapevole, gustoso, se le pietanze vengano rallegrate da colloquj domestici o amichevoli; onde, *ab antico*, si usò disputare piacevolmente ne' conviti, e udire canti e suoni o qualche lettura. L' appetito di conservazione della specie tende *naturalmente* a questa conservazione; talchè in popoli schietti e semplici non si vede la dilettazione vaga, e l'arti abbominande che in tempi tralignati resero infami le donne romane; bensì aver famiglia, e ottenere bella e numerosa figliuolanza, e affaticarsi per essa, è la cura *naturale* dell' uomo; manifesta sempre ove più è semplicità e operosità. Così l' animo è appagato nella soddisfazione del corpo, purchè questo non contraddica i fini di quello.

6. Dall' amore di noi medesimi recando l' esame a ogni altro affetto d' umanità, troviamo la stessa impronta naturale della ragione; amor di famiglia, amor di patria, amore del genere umano, e amicizia. Forse l' amore di due, che vogliono esser compagni di vita, si desta per incontro fortuito, come negli animali? Non impugno le cagioni *fisiologiche*, spesso misteriose; ma, salvo la gente animalesca e salvo fini accidentali, come di vanagloria o di ricchezza, *naturalmente* i matrimonj si cercano e si formano, per piacenza d' aspetti sì, ma più per compiacenza d' animi, e per nome buono, e per gentilezza d' affetti e di modi, e per la speranza d'un vivere concorde. S'amano i figliuoli, non solo nè principalmente per istinto di sangue, ma per via di ragione; giacchè mentre, allontanata la figliuo-

lanza, i bruti non l'amano più, allontanato invece un fanciullo da' genitori, e dato ch' essi dopo alcuni anni lo ritrovino e lo riconoscano, si rallegrano grandemente; nè in virtù di sangue soltanto, che solo non basterebbe a farlo ravvisare nè quindi amare, sì per conoscenza razionale del vincolo di natura. È un affetto razionale, giacchè vogliamo la perfezione de' figliuoli *naturalmente:* ond' amiamo gli adottivi come i naturali, e le povere donne amano spesso i trovatelli come il sangue proprio. Però l'amore de' genitori, divenendo non razionale o passione, conturba gli animi e li tormenta.

7. Dalla famiglia l'amore si distende alla patria, quasi vital succhio dalle radici al tronco. Ma è forse appetito di sensi? Neppure negherò cagioni *fisiologiche* di schiatta; ma principalissima efficacia vi ha la ragione, perchè la carità verso la patria nostra non è una talquale inclinazione determinata verso i singoli cittadini, un amare questo e quello, uno per uno, sì un affetto alla grandezza e alla perfezione della patria intera, che, nell' unità sua morale, non cade sotto i sensi, ma si vede col pensiero: talchè, quanto più i popoli sono civili, tanto più l'idea di patria si allarga dal Comune allo Stato, e da Stati più piccoli ad uno maggiore, conformemente a più larghe relazioni riconosciute dall' intelletto. Verità che più risplende se consideriamo l'amore di tutta la specie umana, quel voler bene ad ogni uomo perchè uomo, quantunque non mai percepito da' sensi. Nè questi cagionano neppure l'elezione degli amici, determinata bensì da stima che

ne facciamo con la ragione. Senza ragione dunque non avvi ordine d' affetti, nè la loro ricompensa ch' è il sentimento appagato.

8. Questo scalèo di vita termina nella religiosità. E perchè mai? Perchè nella ragione dell' uomo sta una legge, che la trae dal finito a ciò ch' è misura di tutte le misure, com' appunto in Matematiche da' calcoli definiti terminiamo al calcolo infinitesimale. Ciascuno degli affetti già notati tende a qualche perfezione o di noi stessi o degli altri; ma ogni perfezione di noi o d' altri è capace di più e più; talchè il nostro intelletto, se più e più intende all' indefinito, e senza possibilità di termine, concepisce dunque l' infinito che di termine non è capace, appunto perchè infinito. E poichè all' intelletto segue l' affetto, evvi questo inclinare nostro all' infinitudine o all' assoluta perfezione, cioè a Dio, e questa è la religiosità. Siccome l' Infinito trascende i finiti, indi scaturisce ogni mistero; talchè le cose più misteriose, i boschi profondi e i silenzj della notte, e l' ampiezza dell' Oceano, più ci destano in cuore i sospiri del soprannaturale; sospiri talora inesplicati, ma che, dal tamburino magico delle tribù affricane fino a' canti romoreggianti per la cupola di Santa Maria del Fiore, sempre accennano più o men chiara la tendenza verso un termine superiore alla natura. Or badisi alla conseguenza: quest' amore sublima tutti gli amori dell' uomo e compisce il sentimento dell' anima; talchè ogni affetto gagliardo s' accompagna di affetti religiosi, e l' esclamazione più spontanea e universale allora è questa, *o Dio, o Dio!* Però, abban-

donato questo più sublime termine degli affetti, ogni amore non trova più il suo compimento, e l'uomo è infelice.

9. Secondare con la volontà la predetta legge, sicchè gli amori stieno congiunti fra loro, qui è l'arte della felicità umana, quanto può aversi fra noi; e, viceversa, segregarli e pressochè scongegnarli, è disordine interno, e perciò manchevolezza di sentimento, tristezza, inquietudine, dolore, infelicità vera. Si riscontri ciò negli affetti diversi. Prima conseguenza del non badare più con la mente all'ordine della verità, o de' fini, è lo scompiglio dell'amore di noi stessi. Pongasi mente: quest'amore tende al perfezionamento nostro, cercandolo nella Verità, nella Bellezza e nel Bene, oggetti che si distinguono dal sentimento *piacevole*, derivato poi dal conseguirli; viceversa, se amiamo noi stessi, non per conseguire un pregio nell'ordine degli oggetti, ma per la piacevolezza del sentimento contentato, ne derivano due fatti: primo, che ogni amore naturale degli oggetti stessi rovesciasi sopra di noi, e si raccoglie tutto in noi, capovolgendo l'ordine di natura, per cui l'amor di noi stessi è *iniziale*, non già *finale*, nè contenente ogni affetto d'umanità; secondo, che non amiamo noi stessi per la dignità nostra, sì per contentare l'appetito d'un viver piacevole o del gradevole sentimento, che viene da certe perfezioni. Talchè, all'amore razionale di noi stessi succede l'amore privato, che disgiunge il *me* da ogni altra cosa, cioè l'*orgoglio*. Di fatto, la conoscenza, l'arte, la potenza, chi ami tutto ciò, non quasi pregevole in sè

stesso per l'ordine de' fini umani, sì come soltanto dilettazione sua, per boria, per vano trastullo, per soprastare, o simili, preferisce a tutto e a Dio medesimo la soddisfazione propria, e quindi a sè sottopone tutti gli uomini e Dio; ma insieme ha l'inquietezze terribili della superbia, e le sue amare umiliazioni.

10. Stando congiunti fra loro anima e corpo, cioè facoltà razionali e sensi nell'unità individuale dell'uomo, segue un fatto mirabile per l'*armonia delle disarmonie*, quasi *ordine de' disordini;* perchè le conseguenze necessarie de' liberi traviamenti, o il derivare per necessità l'un disordine dall'altro, pongono in più aperto lume il naturale congiungimento delle cose. Dico, adunque, che con l'orgoglio viene la sensualità, e che ambedue formano l'egoismo, e indi un vivere doloroso. Perchè la sensualità? Per questo, che l'amor proprio, tendendo al sensibile compiacimento di noi stessi, tende perciò alla dilettazione di tutto l'esser nostro, delle due parti di nostra natura, del sentimento interno e de' sensi esterni. Or l'appetito sregolato di questi è la sensualità. La storia viene in conferma, perchè i tiranni più orgogliosi e più crudeli caddero sempre in voluttà infami, e perchè a' tempi di meno virtù civili e domestiche la gente pone il cuor suo nei raffinamenti del piacere. I gradi fra i due vizj opposti dell'amor proprio differiscono in più modi, giacchè differenti cause di natura o di volontà posson dare il disopra o all'uno o all'altro; ma più o meno li vediamo inseparabili: sicchè con profonda sapienza i Libri Santi chiamarono *superbia* de' sensi la voluttà, e *adul-*

terio la superbia; ciò che Dante univa in una frase, dicendo *superbo strupo*, giacchè l'appetito disordinato delle membra è superbia, che preferisce a tutti e a tutto i piaceri del corpo, e, viceversa, l'orgoglio è sensualità interiore, che vuol solo gli allettamenti della grandezza propria. Necessariamente questa segregazione dell'amore di sè, orgoglioso e voluttuoso, non può non darci un sentimento della segregazione stessa fuor di natura, e quindi un'ansietà di desiderj vani e tristezza, come poi è confermato dall'esperienza: desiderj vani, perchè il piacere da sè solo non ha nulla di pregevole; tristezza, perchè la ragione non vede il termine proprio, ch'è l'ordine degli oggetti da pregiarsi, onde sentiamo la vacuità degli appetiti.

11. Proporzionatamente alla maggiore o minor signoria dell'egoismo, più o meno si ritira l'animo dagli altri affetti d'umanità; benchè ciò non accada in tutto, se non di rado e in pochi. E con quelle proporzioni si ristringono al proprio piacere gli affetti d'amicizia, di famiglia, di patria, del genere umano. Al proprio piacere di voluttà l'amore; quindi la fede coniugale tradita. Al piacere proprio l'amor de'figliuoli; quindi compiacimento d'ira in punirli, compiacimento di sensibile affezione in vezzeggiarli e troppo assecondarli, compiacimento del proprio potere sovr'essi a tenerseli soggetti, compiacimento di vanità nelle loro apparìscenze inutili o anco viziose, compiacimento d'arricchire uno a danno degli altri per boria del casato. Al piacere proprio l'amicizia; quindi gli amici della fortuna, o coloro che voltan le spalle per ogni menomo

puntiglio e mortificazione. Al piacere proprio la patria; quindi, purchè il proprio appetito, e l'opinione propria, e la volontà propria, e la propria fazione trionfi, s'opprimono gli altri cittadini e anche si mette in pericolo la libertà del suo paese; nè libertà più è possibile, quando nessuno vuol soggiacere, fuorchè al proprio sentimento. Al piacere proprio il genere umano; e quindi non porre differenza dall' utile al danno degli uomini, se il proprio vantaggio lo richieda, e fare un po' di bene a suon di trombe o a vociferio di gazzette.

12. Rimane dunque provato, che l'amor proprio esclude dall'anima gli altri affetti d'umanità, e indi sentiamo dolorosamente il vuoto dell'anima stessa, quasi un deserto. La solitudine interna è sanzione angosciosa e inevitabile. Tanto più che, siccome la natura, cacciata per l'uscio (come si dice), rivien poi dentro dalla finestra, i medesimi affetti d'umanità prendono forma d'egoismo, tormentatori perchè repugnanti con esso. Per esempio, si può forse odiare ciò ch'a noi non assomigli per natura d'intelletto e di libera volontà? No; dunque l'odio implica l'amore di chi ci assomiglia, o l'affetto naturale degli uomini, odiati perchè spiacenti all'amor proprio eccessivo; ma l'odio è doloroso, perchè urta con l'affetto naturale. L'invidia; che cosa è l'invidia? Implica un giudizio sul pregio altrui, e quindi un amore naturale del pregio stesso, invidiato bensì perchè spiacente all'amor proprio, che vuol soprastare; ma l'invidia è dolorosa, perchè urta col naturale apprezzamento. L'ambizione, che cosa ell'è? Un ossequio alla natura umana, o il

pregio in che teniamo la stima degli uomini, desiderata più del giusto e con mezzi non buoni, e ad abbassamento poi degli uomini stessi, perchè l'amor proprio vagheggia la lode umana, non l'oggetto di quella o il bene; ma l'ambizione ha con sè il proprio tormento, perchè il demerito degli ambiziosi, attestato dalla loro coscienza, urta col buon desiderio di nome onorato. Aveva un bel dire Tiberio: m'odino, purchè mi temano; chè, certo, egli non avrebbe ambito l'impero d'animali bruti, anzichè d'uomini; e per cupidigia di lodi pregevoli, ma non meritate, s'adirava contro la servilità de' Senatori, stucchevolmente lusinghieri e femminilmente paurosi e perciò non pregiati, ond' all'uscire di Senato esclamava: *o gente nata a servire!*

13. Se l'amore privato impedisce gli affetti d'umanità, s'oppone anche alla religiosità; perchè, secondo la legge razionale stando l'armonia d'amore fra' due termini contrapposti, cioè l'*io* e *Dio*, quando l'affetto ristringesi tutto al *me*, l'Infinito non è guardato più dall'intelletto, e quasi s'asconde agli occhi dello spirito; e allora il sentimento perde quel ch'avvi di più profondo in esso, di più pieno, di più vitale. Quando poi la religiosità perduri più o meno, benchè prevalgano gli appetiti del piacere, il disordine di questi cagiona gli eccessi e i difetti del sentimento religioso. Che nascano i difetti, cioè la sensuale superstizione, la interna tepidezza, la fede inoperosa, la fede vacillante o languida, tal cosa s'intende súbito, perchè, credendosi facilmente dall'uomo ciò ch'egli ama,

chi ama il piacere de' sensi e dall' orgoglio non può facilmente o fortemente credere in oggetto sì puro e sì superiore all' uomo e ad ogni cosa finita; ma come nascan gli eccessi, questo parrà men facile a capirsi, se non rammentiamo che l' affetto religioso può riuscire eccessivo, non mica per l' oggetto suo smisurato, sì per averlo disgiunto dagli altri buoni affetti dell' anima umana. Come può egli accadere tal disordine? Per misticità soverchia, e per intolleranza o verso sè stessi o verso gli altri. Per misticità soverchia, quando il compiacimento di contemplazioni mistiche ci renda non curanti del bene altrui; per intolleranza verso noi stessi, come gli scrupolosi che tremano sempre dalla paura de' mancamenti proprj; per intolleranza verso gli altri, come, per dispiacenza d' errore o vero o supposto, chi odia e perséguita gli erranti: e v' è sempre superbia o amor proprio, che vorrebbe solo contentezze o gaudj contemplativi, e la compiacenza di proprie perfezioni o del consentimento altrui nella *sua* fede; ma la sanzione dell' ordine morale non fallisce, perchè, sconvolto l' ordine de' fini, ne manca l' appagamento, e perciò il contemplatore senza carità è arido, lo scrupoloso è tormentatore di sè, l' intollerante poi ha uno zelo amaro e cruccioso.

14. Inoltre (com' ho già detto) di rado e in pochissimi l' amor privato caccia via gli altri affetti, e soltanto vuol prevalere; onde in quest' uomini, che vacillano tra bene e male, avvi interiore dissidio fra passioni disamorate o di proprio compiacimento e gli affetti naturali; nè dico quel solo contendere d' affetti

buoni che s' inchiudono pur nell' egoismo, e sono traviati da esso, e lo rendono affannoso, si proprio un' aperta contesa d' amori con amori, e della quale l'animo ha piena consapevolezza, nè sa risolversi da una parte o dall'altra; con gravissimo turbamento, che è la natural pena di questa perplessità. E anzi tal conflitto interiore, o quasi traballamento di nave in burrasca, tanto più è tremendo, quanto più gli animi sono naturalmente vigorosi e nobili, e più ebbero educazione di virtù; e perciò, l' immagine di quello dà origine a bellezze drammatiche potenti, non ignote agli antichi, segnatamente a Eschilo, a Sofocle, a Virgilio, ma più particolarmente alla poesia della Cristianità. Un fluttuare dell' animo fra cupidigie dell' appetito e l' amore disinteressato, fra la vendetta e il perdono, fra la superbia e la mansuetudine, fra l' ambizione spietata e la giustizia, tra gli affetti religiosi e una vita grossolana, tra la paura di biasimi vani e l' amore magnanimo de' proprj doveri, tutto ciò è doloroso, e a volte angoscioso, perchè l' animo combattuto non ha pace.

15. Provato che l' ordine degli affetti e perciò la contentezza del sentimento vengono da una legge razionale, ossia dall' ordin morale, e provato ancora che dal disordin morale deriva il disordine degli affetti e del sentimento umano, resta da notarsi, che l' armonia della moralità solleva gli affetti tutti ed il sentimento umano; e che invece, deserto l' animo da quella, e affetti e sentimenti diventano volgari, nè può esservi felicità entro di noi e nella vita pubblica. L' affetto umano e il sentimento, tra i due punti estremi ch' ab-

biamo già detti, ossia la coscienza di noi stessi e la conoscenza del divino, tanto più acquistano elevazione, quanto più si tende all'infinito, e tanto più diventano volgari, quanto più si tende al compiacimento nostro. Adunque al sollevarsi dell'affetto nell'ordine ideale, sentiamo levare in alto tutt' insieme gli affetti, e porgerci così una piena consapevolezza di vita interiore. Invece, tirata in basso l'elevatezza degli affetti, la loro volgarità è un'ignobile afflizione. Sicchè, offuscandosi l'idea e il sentimento del divino, succede come a'Bizantini del Basso Impero, i quali, anzichè munirsi di virtù a respingere indietro l'orde barbariche, o anzichè unire i proprj soldati a'soldati delle Crociate, disputavano irosamente fra loro per definire la luce del monte Tabor, e s'adombravano dell'armi occidentali, quasichè il Turco fra i due contendenti non dovesse avere poi vittoria allegra. E s'ottenebrano insieme gli affetti d'umanità; perchè l'amicizia diventa un'ignobile compagnia di passatempo, la famiglia cade in oppressioni e in licenze, la patria si muta in mercato.

16. Concludendo, la legge morale unisce gli affetti tra loro e nell'ordine loro produce contentezza interiore; altrimenti prevale l'amor proprio ch'è orgoglio e sensualità, e pervertisce tutto l'ordine d'amore, cagionando amarezza, combattimento interno e volgarità degli animi. La catena degli affetti è tutta unita, nè puoi rompere un anello che non si spezzi la catena intera; e quando viene a mancarne un solo, sentiamo che ci manca qualcosa d'essenziale o di necessario alla vita interna ed alla pace. Si pèrdono le credenze di

gioventù? e il cuore esclama: qualcosa mi manca! Si pèrdono ne' laberinti della passione i buoni affetti d'amicizia, di famiglia e di patria? e, tornando in sè stesso, esclama: qualcosa mi manca! Si smarriscono nel senso gli amori della Virtù, della Bellezza e del Bene? e l'anima, oppressa da tedj assiderati, esclama: oh! quanto mi manca! E quello che manca per disarmonia d'affetti, ricomparisce spontaneo per armonia di natúra; come a Giacomo Leopardi che non credeva più, era dolce, guardando da una siepe gli spazj lontani, naufragare con la mente nell'infinito; come ad un uomo italiano, miseramente nemico della nostra indipendenza, pur sembrarono lode propria ed allegra le parole di un'Austriaco, *i vostri han combattuto bene su' campi di Novara;* come a molti, che spregian la donna e la famiglia, pur' è dolce la rimembranza materna; o come ne' teatri, ognuno si commove a quegli affetti, che taluni ricusano nella vita. E al ritornare spontaneo dell'armonia morale, l'uomo respira di nuovo aure salubri o un sentimento di felicità.

CAPITOLO XLVI.

Cercare felicità nel rispetto.

SOMMARIO.

1. Non può trovarsi felicità, se non rispettando ciò che merita rispetto, e rendendosi rispettabili. — 2. Sentir sè degni d'onore è contentezza; ma degni d'onore non ci sentiamo fuorchè nell'onestà: — 3. e indi viene l'intima infelicità de' rimorsi, della vergogna, — 4. e dell'infamia; — 5. il quale rispetto di sè ci rende appagati anche nell'uso de' beni materiali. — 6. Nè tal dottrina contraddice all'umiltà; — 7. perchè la superbia è avvilimento, — 8. e l'avvilimento è superbia; infelici ambedue. — 9. Tutte le passioni disordinate hanno del ridicolo. — 10. Dottrine che portano alla superbia e all'avvilimento. — 11. Contentezza nel rispettare gli uomini, — 12. gli amici, — 13. la famiglia e la patria, — 14. e Dio: — 15. e dall'opposto vengono tutt'i mali. — 16. Conclusione.

1. Arte di felicità è cercare nell'ordine de' fini l'ordine degli affetti, e nell'ordine degli affetti l'ordine del sentimento interiore, perchè la felicità, o pace interna, è conseguenza dell'ordin morale. Or siccome poi l'ordine de' fini consiste nell'armonia degli oggetti, che la volontà deve riconoscere secondo i pregi loro, cioè rendere onore ad essi come la loro natura esige, arguiamo che l'arte della felicità è posta essen-

zialmente nell' amore rispettoso, cioè nel rispettare tutto ciò che merita rispetto e nel render sè rispettabili. Questo è l' ordin morale; non altro mai. Non possiamo approvare i Sensisti, che mettono nel piacere, *da sè solo,* la felicità; perchè questa procede da un giudizio dell' animo, che dice, *son contento*, e però da un riconoscimento razionale della natura propria e de' fini suoi: nè possiamo approvare quegl' Idealisti, che rigidamente separano dalla virtù il piacere; perchè questo procede dall' armonia stessa degli affetti, e, unito al giudizio, si converte in appagamento interiore. Come la musica esterna non è in sè medesima il diletto, bensì è ordine di suoni, che dilettano; così la musica interna non è il piacere, ma è ordine d' amore all' ordine de' fini, onde segue contentezza; e ivi solamente la possiamo conseguire, tanto per l' amore di noi stessi, quanto per gli affetti d'umanità e di religione.

2. Bisogna, per essere contenti, acquistar pregio nel cospetto della coscienza propria, non separabile da noi stessi, ed è *la buona compagnia che l' uom franchеggia,* disse Dante, *sotto l'usbergo del sentirsi pura;* giacchè, va benissimo che procacciarsi eccellenza nell' arti belle faccia contento l' artista come d' un pregio suo; e che arrivare a qualche grado di bontà in lettere dà vivo diletto, perchè saper dire con garbo ha gran valore interno; e che riuscire in una scienza torna giocondo, perchè ogni conoscenza nuova è nuova perfezione nostra; e che agli artigiani l' abilità dell' arte loro sia piacevole, perchè l' esser' abili a qualcosa è sentimento lieto di potenza: ciò è vero; talchè

in ogni atto e abito umano, considerati nell'ordine dell'esser nostro, non solo avvi la contentezza di toccare il segno o di accostarvisi, ma d'averne altresì ricevuto una perfezione, che ci rende più pregevoli: eppure, benchè tutto ciò sia vero, qualunque atto poi e abito di conoscenza e d'arte non produce contentezza piena e vera, se non potendo dire nell'anima propria, *ho fatto il mio dovere.* Dicendo così, l'uomo è consapevole d'una perfezione più alta e veramente comprensiva. Che vuol dire *comprensiva?* Qualunque altra dote d'ingegno e d'animo e di corpo è particolare; buon' artista, buono scrittore, buon filosofo, buon matematico, buon fisico, buon' artigiano, bella persona; ma finchè l'uomo non può dire a sè con verità, *sono un onest'uomo*, i pregj suoi *non comprendono* l'uomo intero, cioè *la persona sua più intima e proprio sua*, o la sua volontà, che dirige ogni potenza umana e le ordina tutte con dirittura nel bene. Qualunque altra perfezione umana, è questa che merita onore, piuttostochè l'uomo; ma nella parola *onest'uomo* s'abbraccia tutto l'essere di lui, *è proprio lui*, perchè risguarda la volontà libera, ch'è stimabile o buona e che dirige a buon fine ogni atto umano. *La coscienza dell'onestà è un consolatamente sentirsi degni di stima.*

3. Ciò, per la ragione de' contrarj, vien raffermato da' rimorsi e dalla vergogna. Pongasi mente al *rimorso*. Certamente nell'animo de' più i rimorsi derivano, soprattutto, da temere la vita futura: lo consento; ma investigando poi quel fatto più addentro, e distin-

guendolo ne' varj fatti ond'esso si compone, se vi troviamo il timore di castighi sovrumani, vi scorgiamo insieme la coscienza di meritarli o d'una imperfezione propria; onde la pena si teme per sentimento di proprio demerito, cioè di perduta dignità; sicchè il timore della giustizia s'accompagna necessariamente al rammarico di non poter pregiare sè medesimi. E questo apparisce anche più nel fatto della *vergogna*. Per fermo, a chi stima l'onore, acutissima puntura è che gli altri sappiano un fatto suo non pregevole; ma tal dolore ne suppone un altro, ch'è la vergogna di noi medesimi nel nostro interno; e però, chi perde l'erubescenza interna, si vergogna entro di sè, quand'anche la sua colpa resti occulta. Per esempio, mancar di fede agli amici che, ignorandolo, ti reputino sempre amico; mancare d'onestà in segreto e sentirsi chiamare onesti; non mantenere la promessa e, venuto l'effetto per altre cagioni, ricevere ringraziamento dell'averla mantenuta; que' maledici che s'incontrano in uomo ignaro e fidente, da essi offeso nell'onore: in tutti questi casi non v'è rinfacciamento; ma per uomini di coscienza, non perduta in tutto, la sola consapevolezza, che si sveglia dall'aspetto altrui, è quasi coltello al cuore. La vergogna esteriore perciò prende potenza dall'interiore che tormenta l'uomo, costretto a disistimare sè stesso.

4. Quando il vergognarsi procede da fatti enormi, è detta *infamia;* dolorosissima certo, perchè la socevolezza dell'uomo lo trae a desiderare la stima degli uomini, la quale stima è desiderata perchè sentia-

mo l'interiore nostra dignità; sicchè l'infamia contrasta supremamente con le propensioni socievoli e con la naturale dignità dell'uomo. Senza perciò la reità interna, l'uomo diffamato non si sente infame; senza, invece, la viva consapevolezza del proprio decoro, l'infamia curasi poco o punto; data la reità e la consapevolezza, il nome vituperoso è tormento incomportabile. Il Giugni che cedè vilmente agli Spagnuoli Empoli, già fortificato dal Ferrucci per guisa che le donne (diceva egli) l'avrebbero potuto difendere con le rócche, ritraevasi ad una villa sua e vi morì di crepacuore; tanto l'oppresse l'obbrobrio della sua viltà. Bernardino da Corte poi, traditore due volte, l'una dando Alessandria in mano di Lodovico Sforza, l'altra dando a' Francesi, contro lo Sforza, il Castello di Milano, e che della prima infamia non mostrò segni dolorosi, perchè i favori del Moro lo distraevano dalla voce interna, della seconda invece morì disperatamente, perchè gli stessi Francesi lo vilipendevano, nè gli valsero l'onorificenze, i privilegj, i tesori; tanto quel grido, *egli è un traditore*, corrispose all'accusa dell'animo propriò. Viceversa, udimmo in gioventù la calunnia di tradimento, sparsa da'nemici esterni, raccolta ciecamente dagl'interni, contro quel Re che poi moveva primo l'armi liberatrici; della quale ignominia Carlo Alberto profondamente s'addolorò, afflizione che trapariva nel suono velato della sua voce e nella mestissima dolcezza de' suoi occhi e del sorriso: ma intanto, pongasi mente, non fu dolore d'infamia meritata, sì dell'ingratitudine o cecità umana; e però egli serenamente aspettava il *suo astro* con propositi fermi, at-

testati nel *Memorandum* da Solaro della Margherita, già suo non liberale ministro, che non gli approvava. In genere poi, l'ardimento de' valentuomini tutti contro vane popolarità, o contro false imputazioni, deriva dal conforto d'onorare sè medesimi, non curando spregevoli apparenze.

5. Questo sentimento d'onorabilità interna è sì necessario alla *contentezza*, che altrimenti nessun bene, anche del corpo, ci appaga. Non importa qui ripetere, come dall'usare disordinatamente i beni materiali vengano gravi guai: non è questo che voglio notare qui; ma sì che il sentimento di viltà e di prostrazione, cagionata da tutt' i diletti tumultuosi, è un disprezzo, un fastidio, un languore d'ogni voluttà, un sentir nausea, nè quindi un comportare più sè stessi e altrui, appena la dilettazione cieca è passata; perchè, in quest' amarezza succeduta, l'animo si sente stanco e invilito. Ne' beni esteriori o nelle ricchezze poi che cosa ci rende contenti? Non certo la cupidigia che, ansiosa di più e più, rende più e più viva la consapevolezza di quanto manchi al desiderio; contenti siamo invece de' beni saputi acquistar bene, ben conservati e migliorati, onde l'uomo può dire a sè: *que' beni son miei,* perchè opera delle mie fatiche onorate. Il godimento infingardo di chi trovasi ricco, e sta inerte, lascia straniere a lui le sue ricchezze, nè queste lo appagano, chè non sono un pregio suo, nè gli danno ragione di stimare sè medesimo. E, infatti, vogliamo esserne chiari? Paragoniamo la giocondità e sobrietà degli operosi, che usano de' frutti di loro industria,

con la triste svogliatezza e prodigalità degli oziosi, che non usano, ma sciupano, non potendo pregiare quei beni che all'intima loro attività onesta non appartengono in alcun modo.

6. Ma urtano forse insieme la contentezza del sentire sè onorabili, e l'umiltà o modestia; la prima ch'è consapevolezza di meritare rispetto, la seconda ch'è riconoscimento de' proprj difetti? Chi meglio esamini, vedrà scomparire ogni contraddizione; perchè l'onest'uomo, fra l'essere *modesto* e il credersi *onorato*, cioè degno di buon nome, non sente contrasto. Che l'umiltà o consapevolezza de' confini di nostra natura, onde non ci teniamo nè uguali a Dio nè superiori naturalmente agli altri uomini, e, inoltre, deboli e con grandi miserie, forse più che di molti, ove più esse appariscono, non impedisca il rispetto di noi medesimi e l'appagamento dell'onoratezza ne' suoi confini giusti, la cosa è chiara, purchè de' nostri mancamenti volontarj desideriamo e cerchiamo correzione. O son difetti che non ledono il sostanziale dell'onestà, e, per quanto possiamo conoscere noi stessi, ci è dato dire a noi medesimi, *son galantuomo;* e allora l'umiltà non offusca punto l'allegrezza di questo nome: o son difetti che guastano l'essenza dell'onestà; e allora l'umile riconoscimento è pentimento, è riparazione interna del male, un'emendazione, un restauramento e, nel sentirci emendati, si recupera la soddisfazione dell'animo, cioè il rispetto di sè stessi. Ecco il perchè si distingue il dolore disperato, ch'è viltà orgogliosa, dal dolore fiducioso, ch'è umiltà e dignità; l'uno che

s' abbandona nel dispetto di noi medesimi, l'altro che ci fa risorgere nel rispetto della nostra natura e della Legge morale; com'anche deriva da ciò la riverenza che incute agli animi bennati la verecondia del pentimento, bella quanto il pudore dell'innocenza. Bisogna dunque ne' cattivi aiutare il risorgimento della dignità umana.

7. E anzi, l'*orgoglio* e l'*avvilimento*, i due estremi fra' quali sta l'umile coscienza del proprio decoro, egualmente s'oppongono al rispetto di noi medesimi, nè perciò danno contentezza; benchè l'orgoglio paia esagerazione della stima di noi medesimi, e invece l'avvilimento ne sia la negazione: ma, in sostanza, l'orgoglio è avvilimento, e l'avvilimento è orgoglio, dolorosi ambedue. La superbia non significa un rispetto vero che l'uomo abbia verso di sè, quantunque paia; ma è un falso giudizio su' meriti proprj, giudizio che implica il disprezzo degli altri uomini, e la non curanza di Dio. Il disprezzo degli uomini poi val quanto spregiare la natura umana, comune anche agli orgogliosi; e la non curanza di Dio val quanto non pregiare la cagione di tal natura o la Legge morale assoluta. Indi la superbia dà tormento, essendo una discordia della passione con gli affetti naturali. Per la consapevolezza del suo discordare dalla natura o dalla verità, l'orgoglioso, quantunque s'ingegni di sollevar sè innanzi a sè stesso, non vi riesce; giacchè, come l'adulazione umilia l'adulato per sentimento di lodi, largheggiate con giudizio non vero, per motivi non onorandi, e però senz'alcun pregio, nè dalla parte di

chi le riceve, nè dalla parte di chi le dà; similmente chi adula sè medesimo, è poi consapevole, voglia o no, del suo contraddire alla realtà, e però dello spregio ch' esso merita, pregiando sè oltre il giusto. E ne vogliamo noi la prova? Il superbo si vergogna d'esser superbo, e dell'accusa d'alterigia s'offende alteramente. Così, stando fuor del vero, sente con dolore gli effetti del suo giudizio erroneo; perchè il suo appagamento dipende dall'altrui lodi, geloso di queste, sospettoso delle voci che corrono, crucciato per l'impossibilità d'appagare lo smisurato desiderio e, come profondamente diceva l'Alighieri di Capaneo, la sua rabbia è al suo *furore dolor compìto* (*Inf.*, XIV); e indi un trabalzare dall' eccessivo stimarsi al prostrarsi d'animo, un credersi Achille o Tersite, un dispetto fiero di sè che non può soddisfare l'alterezza propria, un dispetto di vivere fra gli altri ch' egli non pregia.

8. Per contrario, l'avvilimento è il non rendere onore alla propria natura d'uomo, e *consiste in ogni servitù per superbo amore di sè medesimi*, servitù a' piaceri del senso, servitù a' potenti, servitù all'aura popolare, servitù insomma con tutti que' modi che han sempre un'unica essenza, compiacere a sè contro i fini della natura umana. Onde scaturisce il tormento del servire contro la propria signoria, del disistimare sè medesimo, del non avere mai a pieno ciò che si desidera, perch' è fuora di noi nè degno di noi. E la prova del fatto l'abbiamo ne' continui lamenti del proprio servaggio, i quali empiono e i libri oziosamente amorosi (celebre il *Petrarchismo*), e la bocca

de' cortigiani, e la vita di tutti coloro che adulano i re o le plebi. Fra le passioni più invilitrici e più malinconiche ci ha l' *avarizia*. E il perchè si è questo, che la pecunia essendo pregevole pe' beni procacciati da essa, l'avaro poi, per astrazione, la disgiunge da' beni medesimi e la stima qual bene in sè stessa; onde il cuore, posto in cosa sì vuota, non fa più conto alcuno della dignità d'animo; vacuità che lo affligge ridicolosamente.

9. Però vediamo che le passioni tutte, non solo le avvilitrici, ma le presuntuose ancora, tengon del comico; e ciò pel contrapposto della reputazione falsa in che abbiamo una cosa, e la nullità in che cadiamo. Così l' altero ha del ridicolo, dando a sè quello che non merita; in quel modo che l' uomo d' onore, ricevendo titoli non suoi, sente offeso sè stesso, e teme la ridicolezza dell' appropriarseli fumosamente. Per gli effetti spesso tremendi la *superbia* pare più da tragedia, che da commedia; ma sempre poi è ridicola, quand' è vanità, cioè senza temersene troppo. Questa goffaggine o deformità degli affetti non ordinati ruba ogni soddisfazione interna, perchè l' animo non può non vergognarsi di sè stesso.

10. Al doppio genere di passioni, per le quali, o l' uomo reputa sè troppo più ch' esso non meriti, o troppo da meno, corrispondono naturalmente due dottrine: l' una che identifica essenzialmente l' uomo con Dio, cioè il Panteismo; l' altra che identifica essenzialmente l' uomo co' bruti, cioè il Sensismo, ignorando

spesso gli effetti di queste opinioni coloro che le promulgano. Tenere sè a vile, non già i proprj difetti, sì la propria natura e le facoltà umane, immedesimarsi per fatti o per teoriche con gli animali non ragionevoli, conduce le nazioni a miseria grande; giacchè l'uomo, che non rispetta sè, non può in sè medesimo avere appagamento, nè, mancandone in sè, può riceverlo di fuora, e la vita è desolata; come la descrive Giacomo Leopardi, che cantò l'infinita vanità del tutto: e invece, tener sè con alterigia in istima di Semidei, è pur grande miseria, perchè noi sperimentiamo del continuo e con amari disinganni la distanza fra quel sogno albagioso e l'esser nostro reale. Sdegnosi d'ogni avvilimento e d'ogni superbia, per noi la legge della felicità consiste dunque nel precetto: *render sè rispettabili e rispettare*. Veduto ciò nell'amore di sè, vediamolo negli altri affetti.

11. L'armonia interiore non può separarsi dall'armonia universale, com'il fiore non può splendere di colori sì belli senza i raggj del sole, nè il sole può risplendere senza l'universo; e parimente la felicità, che consiste nel rendersi pregiato al cospetto della propria coscienza, si compisce nel pregiare gli uomini e Dio, e nel rendersi pregiato agli occhi loro. Guardiamo all'amore degli uomini, preso generalmente. Quant'il dispregio della natura umana è tetro, gelido, amaro, quel chiamar degli Scettici *umana razza* gli uomini, tanto è sereno, vivido, dolce l'affetto riverente del genere umano, l'affaticarsi negli studj, a imprese d'ogni maniera, negl'Istituti di carità. Quest'amore non chiede,

per oggetto suo, la sua mercede dagli uomini beneficati, nè il diletto; ma (com' altrove ho notato) l'amore stesso, pur non volendo, dà ricompensa e piacimento: talchè per gli effetti, *dilezione* e *dilettazione*, anco nel suono e nell' etimologia, come per natura, s'immedesimano; quasi bevanda salutifera che, sanando, sia gradevole al gusto, e quasi alimento sostanzioso che, nutrendo, piaccia. Però, non solo l' intime affezioni rispettose recano ilarità nello spirito e quasi lo rischiarano di luce, ma tutti ancora i modi urbani, cioè onorevoli che usiamo con gli altri, appagando altrui appagano chi li fa, quasi musico stromento che, rallegrando i teatri, rallegra il musico stesso. E similmente, l' essere onorati, non dico d' onorificenze, sì di buona fama, ci reca consolazione non mediocre.

12. La stessa conseguenza nell' amore degli amici. Dissi altra volta che l' *amicizia* è una più speciale onoranza di perfezioni, riverite dall' amico nell' amico; e ora poi aggiungo che questa speciale onoranza è appunto causa di felicità, perch' è un fidarsi nell' amico, sentire la preziosità d' aver tale amico, un versare nell' animo suo le gioie o le afflizioni più segrete; onde nel pregio degl' amici si sostanzia il diletto, non in altro utile che n' aspettiamo. E viceversa, il sapersi riamati, perchè stimati, ci conforta; e quando alcuna cosa ne riesce ben fatta, il primo pensiero che corre all' anima si è l' approvazione di lui che stimiamo, e di cui vogliamo meritare la stima. Ecco il perchè l' amicizia porge sì acuti stimoli al miglioramento di noi stessi; non tanto perchè ne riceviamo soccorsi e con-

sigli, bene inestimabile davvero, quanto perchè ci vengono impulsi efficacissimi dalla desiderata stima dell'amico, e dalla letizia che indi segue.

13. Dell' *amore di famiglia* si dica il medesimo. La moglie sentesi più profondamente giuliva nell'amore del suo marito, quanto più lo pregia, talchè il suo affetto ha qualcosa di riverente; il marito, dall'altra parte, più gioisce nell'amore della sua donna, quanto più la sa d'animo intemerato e verecondo, talchè in lui pure avvi alcun che di riverenza: onde il connubio riluce d'una santità intima, che quanto è maggiore, più è lieta. Vediamo per esperienza nelle famiglie, così degli artigiani e de' poveri, come de' ricchi e degl'istruiti, l'affetto profondo de' coniugi avere un segno costante, ch'è, persuadersi facilmente il marito a' consigli della moglie, persuadersi facilmente la moglie a' consigli del marito, l'uno porgere fidente l'orecchio alle parole dell'altro, e consolarsi e confortarsi agevolmente fra loro, e indi è la pace di casa. Da che vengono questi effetti? È chiaro: dal mutuo pregiarsi e dal sentirne letizia. Tantochè i figliuoli, alla lor volta, più volentieri o più graditamente obbediscono a' genitori, secondochè più gli hanno in onore. Onde, farsi pregevoli agli occhi del compagno, e della figliuolanza, è l'arte principale della domestica felicità. Felicità, che dall'amore di patria scaturisce per la medesima cagione. Che cosa rende contenta una cittadinanza? Le ricchezze? Procacciate del lavoro, son fonte di contentezza pur'esse, perchè la miseria oziosa non è un vivere lieto. La potenza? Pur questa, se bene

usata, perchè l' essere facilmente conculcati dal forestiere non è buon vivere cittadino. Ma poi ci vuole qualcosa di più, o di più interno, e che proprio costituisce il sentimento gradevole de' cittadini come cittadini, ossia la letizia d' avere tal patria e tale cittadinanza, un andarne lieti, perch'essi la pregiano, e ne ricevono contraccambio di reputazione buona. Onde agli animi gentili sonano sì care le glorie del proprio paese, sì dolorose le ingiurie che gli facciano i suoi e gli estranei; e però il più vivo conforto d' ogni fatica è la stima de' concittadini. Arte massima di render felice la patria sua, e nella patria sè, non consiste in gridare a squarciagola ogni momento, *patria, patria*, sì nel promoverne l'onore co' buoni studj, con la virtù e con l' armi; onore che, bello in sè medesimo, rende allegri gli animi d' una generosa nazione.

14. La profonda pace degli affetti religiosi ha simile natura; cioè un sentimento di rispetto, come l'abbiamo riscontrato nell' amore di sè stessi, del genere umano, dell' amicizia, della famiglia, e della patria; ma un rispetto che sollevasi all' adorazione dell' Infinito, e nell' adorazione ha felicità o pace. Lucrezio co' vivi conforti della religione confuse i mali della *superstizione*. Or che cosa è questa? *Superstitio*, cioè *superstatio*, un che sovrapposto, quasi vernice di carri campestri sulle bellissime terre del Cieco da Gambassi o sulle Crete Robbiane, un di più che non viene dall' intimo della cosa, una giunta d' umane passioni. E in che dunque consiste il cattivo aggiungimento? Lo definiva Teofrasto mirabilmente: *meticulosus affectus*

erga Numen, « passione paurosa verso il Nume. » Or la paura è basso affetto, servile, perciò doloroso, e che deriva, non solamente da pensar Dio simile a noi uomini, ma simile poi ad uomini cattivi, ombrosi, vendicativi; mentrechè, pensandolo come sovreccellenza d'infinite perfezioni, l'animo vien compreso di riverenza, e la riverenza è serena e profondamente giuliva e fiduciosa. Così l'altra larva di religione che dicesi *fanatismo*, è parola che si trae da *fani*, da' tempj del Paganesimo, e quindi val come idolatria e antropomorfismo, perchè viene da zelo ignaro, come: *Voi non sapete di quale spirito siate*, rispose Gesù Cristo a coloro, che volevano scendesse fuoco sopr'i renitenti a riceverne la dottrina. Onde i fanatici son torvi e cupamente accigliati, perchè patiscono e fan patire; non riverenti a Dio, perchè oltraggiosi all'uomo; non lieti, perchè senza carità.

15. È chiaro, poi, che la mancanza di rispetto al titolo divino de' precetti morali e alla natura umana, mentre all'intimo dell'uomo toglie felicità e vi porta dolori sì crudi, è cagione altresì d'ogni pubblico danno, che può esternamente vedersi, senza scendere ne' penetrali della coscienza. L'uomo non onora sè stesso, e quindi si moltiplicano i suicidj e le demenze. Non s'onoran fra loro gli uomini; e crescono i fallimenti rovinosi e le scommesse di milioni, aumenta il novero dei delitti di sangue, pare gentilezza il duello, si vendono le creature mendicanti a chi mercanteggia sulla compassione, si lega il fanciullo degli operaj alle rote d'una macchina, par cosa di poco il rovesciarsi dalle

strade ferrate i carri nell'impeto precipitoso, e cader giù i braccianti dalle armature non curate degli edifizj, moltiplican le guerre civili e l'esterne, è offesa l'equità de' salarj, e i balzelli crescono a dismisura. Poi, non si rende onore alla patria; e le cupidigie tengon luogo di libertà. Non alla famiglia; e indi scemato il numero de' matrimonj, aumentato l'altro de' concubinati, alle mogli non mutabili preferite le cortigiane mutabili, e sovrabbondante il misero getto de' trovatelli. Non s'onora l'amicizia; e manca ogni fiducia ove ricorrere per consigli e per conforti. Legge unica di felicità è dunque davvero render sè rispettabili e rispettare. Del resto, che le passioni portino sempre l'uomo e i popoli, contro l'esperienza de' secoli, a non aspettarsi miseria e accoramenti e servitù da intemperanza d'appetiti, da matte arroganze, da dissidj cittadini, da ricchezze non acquistate con sudori onesti, da pensare ciascuno a sè solo, specialmente da non aver più pace in famiglia, e costumi santi, e da credere finita ogni cosa in due braccia di fossa, ciò s'intende; nè giovare agli appassionati l'esempio, ch'è si volgare a ripetersi, rovinate le dominazioni orientali quando corrotte, rovinata così la Grecia, rovinato l'Impero di Roma, l'Impero d'Occidente e il Bizantino, e poi terribilmente dolorosi gl'infortunj del Cinquecento gentilesco, i rovescj di Francia, pur sì grande, l'inquietudine di tutta Europa, ciò ancora si sa: chè le passioni, nel fatto, portano a queste smemorataggini; ma che uomini pensatori, speculando di cose morali e civili, sembrino nuovi nel mondo, e rechino a cose accidentali le angoscie umane, o cerchino la fortezza e la

prosperità, non curando le cagioni che le hanno prodotte sempre, questo non si capirebbe, quando non sapessimo che le passioni stesse intenebrano il pensiero e l'ingombrano di fantasmi.

16. Che cosa ho dimostrato infatti? Felicità essere contentezza del sentimento, se l'uomo acquisti pregio agli occhi della sua coscienza, riverisca gli uomini e Dio, co' doveri universali d'umanità, co' particolari di famiglia, di patria, d'amicizia, e co' supremi di religione. Non v'ha niente che sembri più agevole ad un tempo e più malagevole del nostro appagamento: niente più agevole, perchè, scambiandolo co' piaceri, e pronti essendo i sensi e gli appetiti a goderne, par sempre aperta la via da conseguirlo; niente più malagevole, perchè non mantenendo i sensi ciò che parevan prometterci, affermiamo impossibile la felicità. Veramente, felicità piena, non turbata mai, è impossibile qui; ma, come tranquillità d'animo, non è più facile nè più difficile d'un'altra cosa, da cui essa deriva, cioè l'adempimento de' nostri doveri, onde gustiamo la dolcezza d'onorare tutto ciò che merita onore, e sentiamo nell'animo promesse immortali, che la morte ci fanno parere augurio d'un giorno più sereno.

CAPITOLO XLVII.

I premj e le pene.

SOMMARIO.

1. Merito, demerito, imputazione, loro conseguenze nel sentimento. — 2. Le sanzioni positive compiscono e riparano il Gius naturale. — 3. Come le sanzioni differenti si conoscano pe' fini proprj alle differenti società umane. — 4. Distinzione tra il fine morale ed il giuridico nel punire; errori del confonderli, — 5. e del separarli. — 6. La pena, *nell'ordin* giuridico, non è il taglione; — 7. non la sola correzione; — 8. non un contrapposto meccanico; — 9. non un contradittorio panteistico, nè una cura medica. — 10. È difesa contro il danno immediato solamente? — 11. contro il danno mediato? — 12. contro l'incitamento ai mal disposti; — 13. contro i risentimenti o le vendette; — 14. contro il terrore de' cittadini. — 15. Criterio misuratore della pena; le qualità di essa. — 16. Che cosa può sperarsi.

1. Dopo la sanzione interiore della coscienza si veda l'esteriore della società umana. Il quesito diversifica dall'altro, perchè allora trovammo l'attinenza necessaria fra l'ordine de' fini umani e l'ordine del sentimento, che segue naturalmente al primo, come provengono dolori e infermità da un vivere disordinato; ma ora, invece, parlo de' premj e delle pene, che procedono dall'autorità esteriori, come da' padri o dalle madri, e dalle società civili. Di che idee si com-

pone l'idea di premio e di pena? Merito, demerito, imputazione, piaceri e dolori com'effetto dell'imputazione stessa. Perchè imputazione? Perchè il fatto buono e il cattivo, e le conseguenze di questi, appartengono a' loro autori. Ho già detto altra volta, che a' fini speciali delle varie società umane, perciò anche al fine universale del nostro perfezionamento, bisognano premj e pene positive, che compiscono e riparano la legge naturale interna, e indi ne ricevono l'autorità. Ciò è comune ad ogni consorzio d'uomini; perchè nessun consorzio può concepirsi, se non abbia sanzioni da conservare l'autorità propria e da migliorare l'opera di tutti ad un fine comune; ma il fine diverso determina diversamente le sanzioni, com'ora dobbiamo indagare.

2. Può dunque intanto affermarsi, che nella società religiosa e nella famiglia il ministero premiativo e punitivo si riferisce più direttamente al dovere, cioè all'intrinseca bontà dell'uomo, perchè questa è l'oggetto immediato dell'una e dell'altra; e poi, che premj e pene han più dunque natura spirituale o morale che corporea e di senso, massimamente nella Religione; com'altresì tal ministero, in quanto abbia effetti sulla libertà dell'uomo, e, in genere, su' diritti esteriori e giuridici, la cui materia non derivi assolutamente dal consorzio religioso e famigliare (come assolutamente ne deriva un ufficio sacro e perciò la collazione d'un Benefizio, e come il modo d'educare o d'istruire i figliuoli e gli addetti alla Chiesa), resta collimitato dalle competenze civili per una parte, dalla libertà

interiore degli uomini per un'altra; sicchè, ad esempio, la patria potestà diminuisce con gli anni quanto alla soggezione, benchè non quanto alla riverenza. Nel consorzio politico, invece, il ministero del premiare o del punire si riferisce più direttamente alle giuridiche relazioni, o alla sicurezza de' diritti comuni e al miglioramento dell' esercizio loro esteriore; fine, poi, che prescrive i confini legittimi della sanzione politica. Basti avere accennato queste dottrine generali, che risguardano ad un tempo e i premj e le pene. Ma di quelli non parlerò più oltre; perchè, salva là convenienza che ha da esservi sempre tra il premio ed il merito, e, ancora, tra il merito e il fine diretto della Società premiatrice, badando, non solo al valore del premio in sè stesso, bensì anche all' opportunità od al pregio che in certi tempi e luoghi e gradi d' incivilimento ne fanno gli uomini, non potremmo dir nulla più, che non fosse uno scendere a' particolari, come nell' Opera del Gioja *I Meriti e le Ricompense*; ma questi particolari non trovano luogo nella Filosofia Universale, bensì nelle sue applicazioni; e dovrò, piuttosto, definire i limiti dell' ufficio punitivo. Forse i limiti di questo anche in famiglia, e anche nell'ordine religioso? Ma, nell' una e nell' altro, le pene, che non risguardino immediatamente il fine interno della società domestica e religiosa, restano limitate dall' autorità del consorzio politico (e già fu detto di sopra); talchè l' indagine si ristringe a questo, e ivi s' incontrano gravi controversie.

3. Nelle pene civili s' appuntano due relazioni:

l'una è relazione della pena con l'ordine morale, che la pena medesima compisce e ripara; l'altra è relazione col fine della pubblica salvezza; e mentre la prima si riferisce alla morale imputabilità, la seconda è imputazione giuridica. Che cosa risguarda l'imputazione morale, applicando la pena? Principalmente di destare il rimorso, e quindi promovere l'interna correzione o espiazione. Davvero, una pena ingiusta o immorale non può darsi, perchè contro il Gius naturale. Che cosa risguarda l'imputazione giuridica? Principalmente di recare tali dolori, sia pure soltanto col privare di libertà esterna, da impedire al reo altri delitti, e il mal'esempio in chi volesse imitarlo. Tanto van connesse fra loro le due imputazioni, e però le due attinenze della pena, che lunga età ci volle a distinguerle; ma poi, distinte, si cadde nel fallo di separarle, appunto per troppo desiderio del badare all'imputazione giuridica distintamente dalla morale; come innanzi, troppo più si badò all'imputazione morale od alla espiazione. Badando a questa principalmente, le pene per molti secoli furon crudeli, e, più o meno, ritennero del taglione, applicando il principio, buono se ad atterrire genti non molto civili, falso se inteso in modo assoluto e grossolano: *chi fa male tanto merita male, quanto ne fa;* occhio per occhio, dente per dente, vita per vita. È, nell'ordin civile, un intendere grossolano e falso; giacchè, se trattiamo d'imputazione morale, essa consiste principalmente nel giudizio della coscienza, e il peso de' dolori può variare all'indefinito, e chi uccide può meritare meno dolori che un semplice feritore; o si tratta d'imputa-

zione giuridica, e la giustizia delle pene non viene determinata da parità di mal fatto e di male restituito, sì dall'efficacia del castigo pel fine civile, diversissima secondo congiuntura d'uomini e di tempi.

4. Ma, per contrario, si eccedè nella indulgenza, mirando a' segni dell'espiazione interna o della correzione; la quale, moralmente, può assolvere da ogni pena o dolore. Di qui la ragione più intima degli asili sacri; certo avvalorata da rispetto religioso e da necessità d'impedire vendette o da privilegj sacerdotali; ma, in sostanza, chi rifuggivasi all'altare, pareva di mutato animo, e che dagli Dei, o da Dio, avesse l'assoluzione della sua colpa. Opinione non vera, se presa troppo assolutamente, anzichè secondo l'opportunità dei tempi; sì perchè identifica le due imputazioni, la morale con la giuridica, sì perchè prende un segno fallace di pentimento. Anzi, dobbiam recare alla medesima cagione l'uso illimitato della grazia; chè, certo, se n'abusò per voglia d'impero, e per affetti non prudenti o non giuridicamente legittimi; ma la cagion sua prima è il rispetto a chi mostrasse resipiscenza, e però meritasse condonazione di pena, o in parte o in tutto. E, contro coloro che dalla imputazione morale cercano separare affatto l'imputazione giuridica, soggiungerò, che la grazia (in limiti convenienti) è mantenuta oggi pure in ogni paese civile, e doversi ragionevolmente mantenere, appunto perchè i segni manifesti dell'interna correzione mostrano conseguito il fine giuridico, sì dell'efficacia penale nell'animo corretto del reo, sì dell'esempio negli altri che vedono l'efficacia stessa.

E aggiungo ancora, che del graziare non può darsi altra giustificata ragione da quella; imperocchè, se il fine giuridico non venga conseguito, non può nessuna politica potestà impedirne i mezzi.

5. Le quali dottrine d' interna espiazione o correzione passarono modernamente, molto più raffinate, in certi Filosofi e Giureconsulti, che, badando alla detta correzione interna, voller dare alla pena questo confine soltanto, levandone ogni modo afflittivo. Ma oltrechè già il privare di libertà sia un' afflizione, oltrechè poi essi contraddicano la lor teorica, perchè il dolore, dentro certi confini, efficacemente ravviva il giudizio della coscienza, è anche da rilevarsi che in tal modo si confonde il fine giuridico e il fine morale, *uniti sì, pur distinti;* ossia la riparazione del danno mediato, ch' è il mal' esempio e il pubblico timore, con la riparazione interna del proprio peccato. E mi ricordo di tale che scriveva, il consorzio civile non avere diritto a dar pene, non sapendosi da nessuno l' intima equazione morale tra pena e reità; quasichè, pur moralmente, l' uomo non sia obbligato a riparare il pubblico danno, checchè la riparazione gli costi. Ma quanto è dannosa e immane la ferocità delle pene, che rendono più crudi gli uomini, anzichè mitigarli, altrettanto bisogna star cauti contro siffatte sentimentalità, che negano la virtù riparatrice de' dolori; e può alla cosa pubblica giustamente applicarsi quel bellissimo Canto del Giusti, che riprovava l' uso dell' etere per istordire i sottoposti a taglio chirurgico; intolleranza di patimento, che impedisce alla volontà le prove del vigore.

6. Ma invece, poichè si vide più chiaramente la differenza del doppio fine, il giuridico o il morale, cademmo nel vizio di separare quello da questo. E in che modo? Si considerò l'efficacia del patimento in rimovere la possibilità de' delitti, e in dar con le pene la *controspinta* (direbbe il Romagnosi) alla spinta criminosa; e, per gioco d'astrazione, facemmo della pena un quasi contrapposto meccanico, senza più mirare, o non abbastanza, la efficacia morale della pena sulla volontà, e il necessario coordinamento delle cause morali che rendono efficaci le pene stesse, com'il Romagnosi provò nell'ultime parti della sua *Genesi penale:* talchè fu detto: morale o no la pena, ciò non risguarda il fine giuridico, sì la potenza del punire a reprimere i delitti. E che questo sia il fine immediatamente giuridico, va bene; ma che possa dividersi, piuttostochè distinguersi, dal fine morale o dalla giustizia interna, ciò va male; tanto male, che nessuna pena, risguardata solo come dolore, può riuscir valida in questa repressione. Quando gli uomini sono efferati, dopo la pena ritornano al delitto, se non impediti da perenne servitù o da morte; pene poi che rincrudiscono più ancora gli animi efferati d'una cittadinanza corrotta, giacchè penalità intima ed esemplarità unica è sempre il riconoscimento di sè nella coscienza. Però, in Toscana, con pene sì miti, e senza pena di morte da lunghi anni, pure i delitti eran meno ch'altrove; chè la sola idea di dover comparire innanzi al Giudice faceva sgomento e rossore alla gente più povera ed incolta. Era, perciò, il rispetto di sè medesimi, e la viva consapevolezza del pudore interno, ciò che rendeva potenti le pene più leggiere.

7. Da prendere la pena per sola relazione d'imputabilità giuridica, non più guardando alla relazione d'imputabilità morale, scaturiscono quattro conseguenze, non morali a un tempo e dannose. La prima si riferisce all'intima natura delle pene; voluta solo per patimento de' rei, a utilità dello Stato, non per la loro correzione o riforma. Certo, lo Stato non è un magistero pedagogico; ma non può trasandare, anco per utilità comune, la moralità de' sottoposti a pena. E tuttavia, l'abito di segregare la mente da' fini morali, porta ne' Legislatori, e in chi applica la legge, l'indifferenza della correzione interiore. Seconda conseguenza è la disadatta graduazione delle pene; giacchè mirando all' utile, segregato dalle cause morali, non più osservasi debitamente la varia malvagità dell'azioni delittuose, sì soltanto le loro esteriori circostanze, la più o men frequenza, la più o meno facilità; e, allora, un delitto men reo si punisce più del più reo, con intima perturbazione del senso morale, che, perturbato, cagiona poi grandi misfatti e in maggior numero, a dispetto d'ogni legge. La terza conseguenza si riferisce all'ordine preventivo, cioè si trascura di promovere quell'istruzione ch'educa le volontà, di non offendere o non minorare l'autorità religiosa e domestica, di togliere impedimenti all'industria, di provvedere i necessarj soccorsi, di non impedire la libera carità: tutti argomenti per informare a bontà i popoli, chè altrimenti non può il castigo riparare a' misfatti, se non com' argine all'acque traboccanti. Ora, chi è usato a intender la pena quasi un contrasto meccanico, crede all'onnipotenza de' catenacci e delle forche; dottrine che ci ri-

condurrebbero, senza volerlo i loro autori, alle atrocità del Medio Evo. La quarta e ultima conseguenza si riferisce alla mente de' Giudici; che, non avvezzi al timore interno di condannare gl'innocenti, correrebbero più sciolti alle condanne, purchè la pena dia esempio, nè il pubblico veda facilmente lo sbaglio. Nè vale la istanza, che, non potendosi evitare del tutto il pericolo di punire gl' innocenti, la necessità dunque del consorzio politico è alle pene unica legge, non la giustizia interna; imperocchè rispondo, che non possiamo tuttavia escludere la più stretta obbligazione morale di evitare quanto più si può il detto pericolo, e che la certezza morale non obbliga moralmente mai a certezza metafisica.

8. Il qual contrappeso materiale di pena e di delitto, se nacque da opinioni sensistiche, poi apparve curiosamente trasformato nelle opinioni panteistiche o egheliane, dove la pena è solo necessità de' contrarj; e quindi, per esempio, necessità di dar morte ne' gravi delitti. Ma, poichè la necessità del Panteismo è fatalità, segue, non solo la inefficacia d' ogni pena, sì anche la nessuna cura che dovrebbe porsi a emendare i caduti nel delitto. Anzi, ogni concetto di penalità svanisce; giacchè la punizione importa demerito, e il demerito imputazione, e l' imputazione libertà: nè dico la sola libertà da ogni esteriore violenza, sì la libertà d' arbitrio, per cui l' uomo può scegliere tra due azioni, possibili entrambe, o fra il delitto e l' astenersene. Ponendo, inoltre, co' Materialisti, ogni delitto essere malattia, l'imputazione non può darsi più, e bisogna mutare i vocabolarj.

9. Distinto dunque il doppio fine, com'altresì non separato, vedasi ora ciò che la pena non è, per concludere poi ciò ch'essa è. L'apparenza prima che viene in mente, si è la *vendetta;* e in tal pensiero avvi qualcosa di vero, purchè intendasi bene. Ma, vendicare forse gli offesi, cioè il derubato, il ferito, il calunniato, l'ucciso? No, perchè vendetta, nel senso di render male per male, o affinchè patisca chi fa patire, si risolve in odio, ed è passione rea, della quale non può essere stromento la legge. Vendicare la società civile offesa; offesa ne' cittadini offesi, che son parte di quel tutto, e offesa nel timore universale d'altri delitti? No, perchè la vendetta, in questo significato, è volere la pena qual male, non già come un bene; volontà odiatrice, maligna, malefica, però ingiusta, nè la legge odia alcuno. Vendicare la giustizia, nel significato di restituire l'ordine della giustizia? E allora si dice il vero; e lo vedremo. Poi, affacciasi al pensiero un'altr'apparenza, dove pur s'asconde alcuna parte di verità, che rende possibile questo errore: la pena è un'espiazione? Ma, l'espiazione com'interno soddisfacimento morale, sopportando le conseguenze del proprio peccato? Che la pena sia, moralmente, un espiare, ciò sta bene, anzi ciò reca in inganno i sostenitori di questa dottrina; ma che, giuridicamente o dinanzi allo Stato, la pena consista nell'espiazione, no, perchè l'espiazione in detto significato val quanto un effetto interiore, dove occhio mortale non penetra, e dove non ha competenza di sorta. E infatti, moralmente, un uomo pentito, già nell'intimo suo può aver'espiato la colpa, e nondimeno la società civile lo punisce; nè

di questo è imputabile, chè ad essa non ispetta giudicare i segreti della coscienza; nè il punito può lagnarsi, perchè il fatto proprio lo sottopone giustamente al diritto della pubblica difesa, conseguenza del medesimo fatto.

10. Fermasi, adunque, il pensiero nel concetto della difesa; ma eppur qui a piè del vero spunta il falso. Difesa? Dunque, lo Stato, che punisce il reo, vuol proprio assomigliarsi ad uomo privato, che difende con la forza i proprj diritti? Sono assalito repentinamente; mi difendo, finchè non rimovo l'ingiuria. Taluno vuol rapire la mia sostanza; e lo impedisco. Simile a ciò è il diritto di punire? Simile, va bene, ma non di piena somiglianza o identità; sì somiglianza imperfetta, che dicesi analogia. E, di fatti, cessato l'atto dell'offesa, l'uomo singolo non dee passare più oltre, non infligger' altro male agli offensori; ma, invece, la società politica punisce dopo il fatto, ancorchè abbia potuto opporsi al danno immediato; per esempio, punisce chi assalì con pugnale un cittadino, quantunque i sergenti della Giustizia, corsi all' aiuto, impedissero le ferite o la morte. La società politica, dunque, si difende con la pena; ma per un fine più largo, cioè per diritti più alti, o contro un danno più esteso, che non sia l'immediato. Si potrà, dunque, immedesimare la tutela del punire col diritto di guerra? E alcuni, di fatto, crederono la pena quasi un conflitto delle politiche società contro i delinquenti. E somiglianza v'è, o somiglianza nel concetto generale del difendersi; ma insieme quanta dissomiglianza! perchè uno Stato può

bensì combattere i nemici esterni che lo combattono, punirli no; e, cessata l'ingiustizia o il pericolo manifesto dell'ingiuria, il diritto di guerra termina, e anzi, ammettendo ne' guerreggianti l'autorità del castigo, diam luogo alle più manifeste usurpazioni; dovecchè lo Stato punisce i suoi cittadini con autorità, rappresentando l'armonia di tutt' i singoli diritti.

11. Se tale non è il Gius di punire, che cosa è dunque? Difesa de' diritti, che lo Stato rappresenta: ciò rilevasi chiaro; ma, perchè appunto si veda la legittimità di quel patrocinio, bisogna pur vedere che il delitto viene ad offendere tali diritti, a cui si chiegga tutela dopo il fatto commesso. Il quale o reca o s' attenta di recare un danno immediato nella persona, nella roba, nell' onore de' privati, e ne' diritti pubblici; ma reca poi, ed è il più, danno mediato: cioè, data l' impunità, e a proporzione che si speri l' impunità, s' aumenta l' incentivo nel reo di tornare a nuovi delitti, l' incentivo ne' disposti al male, la probabilità di risentimenti e di vendette, il timore ne' cittadini onesti, che pèrdono la sicurezza. La pena può essa, in gran parte, riparare a tal danno mediato, non sempre potendo all' immediato? Se sì, la pena è legittima; se no, no. Perchè legittima? Perchè impedisce la lesione dei diritti, che la società civile ha obbligo di mantenere. Ho letto in autore nostro e recente, il punito considerarsi allora quasi un mezzo a comune utilità, mentrechè la persona umana non può servire di mezzo mai, avendo in sè ragione di fine. Ma l' istanza non regge. Di fatti, allorchè ci difendiamo, recando male neces-

sario all' offensore, questo non l' adoperiamo già qual mezzo a utile nostro; ma, con l' autorità del diritto, si rintuzza un fatto che non è più diritto, semprechè ne trapassa i confini: nella medesima guisa, castigando i rei, essi non soggiacciono alla pena in pro d' altri solamente, bensì vi soggiacciono, perchè, travalicando i limiti del diritto loro, restan senza diritto davanti al diritto della società politica e della sua integrità.

12. Del resto, che le punizioni riparino validamente, almeno in gran parte, al danno mediato, si ritrae da osservazioni della natura umana, e da osservazioni sicure de' fatti esterni. Prendiamo a esaminare i quattro effetti dannosi che notai sopra. Prima, incentivo nel delinquente a nuovi delitti. Tralasciando pure i casi, ne' quali si toglie al reo la possibilità di ricadere, certo è, che la pena rinvigorisce in molti, salvo i pervertiti, la coscienza morale, facendo sperimentare la sanzione dell' imputabilità, e con l' unire a certi atti la memoria d' un male, si toglie ad essi l' allettamento più vivo: però anche i genitori puniscono la figliolanza. I registri de' delitti e delle pene ci danno la prova, che i ricaduti o recidivi, segnatamente in ordini non troppo corrotti e spregiati delle cittadinanze, sogliono esser meno, a paragone dei non ricaduti. Ma invece si rileva, che un delitto impunito rende più pronti e più fidenti a commetterne di nuovo. Secondariamente, mal' esempio negl' inclinati al male, o in cui l' impunità può far nascere l' inclinazione. Per eccesso di critica mettiamo in dubbio le cose più palesi; talchè si dubitò, e se n' è scritto, che le pene non

valgano a scemar delitti, perchè non efficaci ad atterrire i disposti alle reità. Quel dubbio sta contro l'esperienza, per la ragione detta innanzi, e sta contro la storia; perchè sappiamo, che quand'oltre i confini tra Stato e Stato può rifuggirsi chi cadde in pena, com'avveniva in Italia qualch'anno fa, i confini stessi sogliono formicolare di ladri e d'assassini: e ricordiamo, ad esempio, le Cerbaie fra Toscana e Ducato Lucchese, già infami per tristo ricovero di facinorosi. C'è noto ancora, che in tempi di sedizione sovrabbondano i misfatti, non solo di partigianeria per concitazione d'animi, ma sì e più di cupidigia o di vendetta, sperando impunità.

13. In terzo luogo, i risentimenti d'amicizie o di parentele a vendicare chi dell'onta sia consorte (direbbe l'Alighieri), quando non provvede la Giustizia. Ma l'effetto è sì certo che nulla più. Per fermo, la legge (lo abbiam premesso) non si vendica, nè vendica; ma togliere occasioni a vendetta, castigando i rei, e pacificando così le animosità, può e deve, perchè così è voluto dalla pubblica salute. Quando i popoli non veggon pronta la giustizia, provvedono da sè a difesa ed a ricatto; e le vendette si tramandano allora di padre in figlio, come in certe isole d'Italia, o come avveniva tra noi nel Medio Evo; e l'avidità del ricattarsi fa indietreggiare i popoli verso la barbarie, istigando guerre private. Or dunque tali orrori, ove la giustizia esteriore rimane inoperosa, si cagionano, parte da bisogno di propria difesa, parte da sgomento di mali futuri, parte da un amore traviato dell'equità, parte da

odio; e il desiderio di vendicarsi prende abito allora, invelenisce la passione, diventa un fantasma d' onore falso, toglie aspetto di pietà verso i congiunti o verso gli amici, assume anco sembianza di eroicità tremenda, un miscuglio di passioni e d' affetti, di bene e di male, un' allucinazione febbricosa ed irresistibile.

14. Finalmente, danno mediato, e forse più grave d'ogni altro, è il terrore de' cittadini; che, pe' delitti non castigati da legge, tremano, aspettando ne' rei e ne' loro imitatori più audacia, e, per delitti castigati, riprendono tranquillità. Tutti ricordiamo lo sgomento de' Livornesi, quando, in tempi non remoti, ogni giorno sonavano le campane a caso, nè l' atroce congiura si scopriva, e ognuno allibiva per sè o pe' suoi; sgomento, che terminò, tostochè i più nefarj caddero in potestà de' Tribunali. La qual paura, non solo è grave malanno in sè medesima, perchè contrista i cittadini e annienta il primo benefizio del vivere civile, o la sicurezza, ma più mali nascono altresì da ciò; nè meno gravi: s'allentano per trepidazione d'animo i commercj e le industrie, si rende a' forestieri (che non vengono o ne fuggono) inospitale la contrada, s' avvezzano i cittadini al sospetto, e col sospetto alla malevolenza, e, legame di consorzio politico, i sociali affetti non istringono più, perchè più non sentiamo i beni del vivere in compagnia. Chi potrà, dunque, negare agli Stati l'autorità di punire, o l' utilità delle pene, che riparano danni sì sostanziali alla essenza delle civili società, volute dal diritto naturale? *Gius* di punire si è, pertanto, una difesa, che appartiene verso i cittadini agli Stati,

contro l'offesa immediata e contro la mediata; difesa necessaria, e però legittima.

15. Diritto di punire; ma quanto punire? Quanto basti alla difesa: ciò torna evidente; ma onde pigliar la misura? Se difendere bisogna quant'è l'offendere, par manifesto che l'offesa sia misura o criterio della difesa. E poichè l'offesa vien costituita dal danno mediato e dall'immediato, per me ritorno all'antica teorica, che il danno è misura. Sì; ma il danno considerato in tutte le sue relazioni, non già con arbitrarie astrattezze, perchè, considerato in ogni relazione sua, contiene in sè gli altri criterj. Si disse: criterio è il *dolo*, cioè la malizia del reo, perchè a seconda del dolo più è l'impulso a nuovi delitti, e più è il terrore de' cittadini. Va bene; dunque il danno mediato sta in relazione con la malizia, nè l'una si può considerare senza l'altro. Si disse: criterio è la *spinta criminosa*, cioè l'impulso a'delitti; perchè tale impulso tanto dev'esser maggiore, quanto più è il danno, cioè il male che si fa, e il terrore che si reca, e il malesempio che si porge. Va bene; dunque il danno mediato, congiuntamente all'immediato, sta in relazione con l'impulso a'delitti. E dunque il danno, risguardato nella interezza de' fatti, nell'attinenza cioè con l'animo de' colpevoli, e con le materiali conseguenze dell'atto, e con le morali conseguenze dell'atto stesso, ci porge la misura di graduazioni penali, tanto per la convenienza delle pene in sè, quanto per la lor' opportunità. Onde inferiamo che le pene, affinchè riescano alla difesa, tre qualità principalmente debbano avere: la maggiore *inevitabilità*

possibile, acciocchè minimo da un lato sia sperare l'occultamento, e minimo dall'altro il temerne; poi l'*esemplarità*, perchè l'esempio de' castighi renda inefficace l'esempio dei delitti; e, per ultimo, la *graduabilità*, sicchè al più o men danno corrisponda il più o meno di riparazione.

16. Concludiamo: la società civile può e deve difendersi. Da ogni offensore interno si difende con la pena; ch'è giusta, non vendicando, non mica espiando, nè a modo di private o di pubbliche guerre, sì ristorando i mali che dal delitto vengon recati alla cittadinanza, e pigliando per misura i danni con tutela inevitabile, graduata, esemplare. Allora, quantunque sia doloroso l'opporre mali a' mali, l'intelletto prende conforto nel considerare l'autorità del diritto e la giustizia. E tanto più si conforta, paragonando i nostri co' tempi passati. Mentrechè non lusinghiamo l'età nostra, tuttavia il bene va riconosciuto e amato, per conservarlo ed accrescerlo. La guerra, terribil cosa; ma ove son' esse le antiche ferocità di prigionia, o le perpetue servitù, e le conquiste d'imperj universali? Le pene, dolente spettacolo; ma le torture atroci, le catene strascicate per la via, il nerbo d'aguzzini sul dorso a' galeotti, le carceri sott' acqua e senza spiraglio di luce, le membra squartate o arse, le pene di morte alla rinfusa, le tenebrose inquisizioni, patire i figliuoli pe' genitori, la inumanità delle confische, tutto sparì, quasi un sogno angoscioso. In mezzo a' mali, benediciamo i beni del nostro secolo, e i venerati uomini che tanto cooperarono a prepararli. E noi prepariamo

un secolo anche migliore. La guerra, se impedire non si può, diventi sempre più rara e breve, agl'impeti guerreschi succeda l'*Anfizionato* de'popoli civili prima che s'afferrino l'armi, le condizioni della vittoria regoli un Gius delle genti più fermo e più riconosciuto; e così le pene, se i delitti non possono mai terminare, sempre più divengano riformatrici dell'uomo, nè gli cancellino in fronte l'immagine di Dio, anzi ve la faccian risplendere più viva, quasi dipinto a cui si tolga la polvere degli anni. Son queste, forse, non possibili speranze? Ma vana speranza, certo, avrebber detto gli antichi, finire la schiavitù, gli eculei, e guerre di saccheggio. Noi testimonj di tante maraviglie non diremo vanità fidare nel perfezionamento umano.

CAPITOLO XLVIII.

Le guerre interne e l'esterne.

SOMMARIO.

1. Sanzione in significato generale, e in significato proprio. — 2. Una mutazione violenta dello Stato non può farsi mai per autorità privata. — 3. Quando può essere giustificata la mutazione dello Stato per opera d'un uomo; — 4. quando non può giustificarsi un Principe spodestato che vuol riprendere il regno; — 5. e quando sì; — 6. e se *l'intervento* sia lecito. — 7. Delle rivoluzioni, e de' loro danni; — 8. oltrechè non si conseguisce il fine desiderato. — 9. Ma ciò non significa esser pazienti di servitù; e deve prepararsi la libertà. — 10. Per le guerre esterne, opinione de' Mistici e de' Panteisti. — 11. Gli *Amici della Pace*. — 12. Relazione della guerra con l'ordin morale. — 13. Relazione col fine giuridico. — 14. Quali pretesti non può avere la guerra, — 15. e quali conseguenze. — 16. Conclusione.

1. Se ogni diritto è inviolabile, ogni diritto esteriore o giuridico ha per sua conseguenza il diritto di coazione, cioè di costringere altrui a rispettarlo ed a risarcirne l'offesa; e siccome a ciò non basterebbero i privati uomini, o spesso dalla difesa loro verrebbe più danno che vantaggio, indi apparisce la necessità dell'intromettersene il consorzio politico. Questa coazione, presa *in significato universale*, si chiama *sanzione*, perchè rende santi e inviolabili nel fatto, come

secondo la giustizia, i diritti umani. Ma non sempre bensì è sanzione *in significato più proprio*, cioè operativa sul sentimento, che patisce gli effetti dolorosi della giustizia offesa. Quando noi, per mezzo de' Tribunali, rivendichiamo a noi le proprietà nostre, che, senza mala fede, stanno in mano d'altri, allora l'effetto è semplicemente la restituzione della cosa; e se tal restituzione può dispiacere a chi possedeva il nostro, e n'è privato, tal dispiacere suo è conseguenza indiretta e negativa, piuttostochè diretta e positiva; giacchè la sentenza del Tribunale non altro effetto ha, per sè stessa, che la restituzione del non legittimamente posseduto. Ma invece, quand'uno ne' termini della necessità difende i suoi diritti con la forza, effetto immediato può essere il male altrui, come un danno nelle membra del corpo e nella vita. Or questa è la sanzione privata, e di cui ho ragionato altrove, mostrando i limiti del diritto e della difesa legittima. Quando poi si difendono dalla società civile i diritti con la pena e con la guerra, è manifesto ancora che l'effetto immediato è il dolore, come compimento e riparamento dell' ordine di giustizia. Della pena si parlava nel Capitolo passato; si dirà dunque ora come può essere giusta la *guerra*. E giacchè questa, o si muove per difesa contro nemici interni, o per difesa contro nemici esterni, così ragionerò brevemente delle guerre civili e dell' esterne.

2. Per le guerre intestine una verità intanto bisogna prenotare; cioè, che, nascendo l'autorità politica per modo immediato dalla cittadinanza intera o

dal comune perfetto, e la vita dell'ordinamento politico essendo imposta dal Diritto Naturale, la volontà privata non può mai esser'autorevole a disfare con la violenza lo Stato, neppur quando lo Stato sia giuridicamente illegittimo; perchè almeno esso è autorità di fatto, e che impedisce l'anarchia o il dislegamento degli uomini, mentrechè le private volontà, da sè sole considerate, son disgregamento d'uomini, vita non socievole, disunione contro natura, nè quindi hanno autorità di sorta per giudicare o per eseguire ciò che risguarda la totalità de' cittadini. È manifesto poi che, dando a' singoli una potestà sì grave, viene mancando qualunque ragione certa pel mantenimento e pel mutamento degli Stati; e la volontà, che conserva o muta, che fa o disfà, che inalza o che rovescia, è affatto arbitraria: è *il mi piace*, che può essere più o men giusto, più o meno affettuoso per la patria, ma che può essere altresì non buono, nè giusto, nè amoroso, e, ad ogni modo, anche ottimo per l'intenzioni, non opportuno e pieno di pericoli. Insomma, *l'ordin pubblico* starebbe assolutamente *nell'arbitrio privato:* assurdità manifesta. Quindi ogni mutazione contro lo Stato non può derivare che *da un' autorità pubblica*, se la necessità ci costringa, come da' Parlamenti, quando un Re cerchi spodestare le altre potestà della nazione, e convocato inoltre l'universale Comizio degli elettori per decidere sul mutamento; e può essere anche la totalità de' Comuni, a' quali ritorna l'autorità ne' casi estremi; o altresì uno Stato amico e vicino, che aiuti un popolo a recuperare i proprj diritti, e che intanto serbi l'ordine civile.

3. Or queste mutazioni violente, che suscitano per lo più la guerra interna, soglion venire spesso da un uomo che ambisca farsi principe, oppure vengono da una parte, o piccola, o grande, o anco massima de' cittadini, che desiderano mutare lo Stato, come sarebbe per avere libertà interna ed esterna. Chi ambisce signoria, se trova la società civile assolutamente anarchica o licenziosa, come Napoleone I, può talora essere giustificato, massime s'egli abbia già in mano una grande e pubblica potestà, com'egli la possedeva, essendo Console e Dittatore della Repubblica francese; ma, davvero, *la necessità di fatto non produce da sè sola il diritto,* finchè l'uomo, che si rende principe, non corrisponde all'intento di ridare al paese suo libertà e sicurezza de' diritti, e finchè non lo riconoscono *liberamente* i Comuni e l'altre potestà dello Stato, e l'ordine intero della cittadinanza. Giulio Cesare, poi, checchè ne dicano certi suoi ammiratori, non può giustificarsi: perchè, va benissimo che il procedimento della Repubblica tendeva naturalmente a dilatare più i diritti popolari e italici; ma questo procedimento si faceva già da secoli, e doveva continuare per legge propria: va benissimo che la Repubblica era corrotta; ma Giulio Cesare appunto si valeva d'uomini corrotti e che la corrompevano sempre più, nè chi aiuta le cause di servitù politica, o si congiunge ad esse, può moralmente allegare la necessità procurata da lui, se pure l'onestà non è nome frivolo: e va benissimo che la Repubblica per le corruzioni sarebbe caduta o prima o poi; ma non è onesto mai farla cadere, onesto anzi è opporsi alla caduta, come Catone tentò, che il Momm-

sen osa chiamare stolto e pazzo, sembrandogli dunque pazza la virtù che non riesce a far virtuosi gli altri, benchè riesca sempre a far buona la volontà propria. Del resto, gli effetti dell'Impero si videro presto nelle guerre civili sì lunghe, e poi in Tiberio, in Caligola e in Nerone.

4. Si può inoltre dare il caso di Principi, che, spodestati, rivogliano il principato, anche portando guerra nel paese loro. E qui poniamo l'ipotesi di taluno, che o da nemici esterni o da interni venne privato del regno con evidente ingiustizia; giacchè, quando invece la cacciata sua dal trono abbia giuste cagioni, o almeno molto probabili, manifestamente manca in lui pur l'apparenza del diritto a recuperarlo, specie con la forza. Premesso ciò, domandiamo, se, *assolutamente parlando*, il diritto di sovranità in un uomo e ne' suoi discendenti non possa perdersi mai. Rispondiamo che i diritti privati, nella lor forma intima, son sempre moralmente nell'uomo, quantunque la materia de' diritti possa perdersi, giacchè il soggetto de' diritti privati è la nostra natura individuale; ma quando si tratta de' diritti pubblici, evidentemente il soggetto loro è *la persona pubblica o morale*, cioè la società civile costituita, nè le singole persone fann' altro che rappresentare il diritto stesso: talchè la società umana non può perdere i diritti, che vengono da natura, si può perderli chi gli amministra temporaneamente. Infatti, non è forse un assioma giuridico, che quando s' abolisce un impiego, l' impiegato non può dolersi di rimanerne privo? Ciò dimostra, che di tali diritti può

esservi amissione, quanto agl' individui umani. Ecco la tèsi generale. In specie, adunque, se un popolo abbia trovato pace in qualche reggimento nuovo, e se a mutarlo ne verrebbero gravi danni, non può ammettersi che un Principe spodestato conservi potenzialmente la sua sovranità, e che possa moralmente e giuridicamente ripigliarla con l'armi; dacchè il Principe sia per la società civile, non la società civile per il Principe; come vediamo, infatti, essere buon reggimento la repubblica, e non già solo le monarchie o i regni, o come vediamo che la Chiesa, quantunque sostanzialmente conservativa e guardinga, riconobbe in Francia il regno de' Borboni, l'impero de' Bonaparte e le Repubbliche, o riconosce in America gli Stati Uniti, le Repubbliche meridionali e l'Impero del Brasile.

5. Invece quando i popoli, realmente, per la massima parte de' cittadini e per la più eletta, sien pronti a richiamare il Principe antico ed a riceverlo, sicchè il timore di guerre civili sanguinose o troppo lunghe non s'abbia, il diritto allora di ripigliare lo Stato è chiarissimo; come accadde agli Stuardi, che, morto Oliviero Cromwel, e succedutogli nel protettorato della Repubblica Inglese il figliuolo, vennero così vivamente desiderati e tanto era preparata la gente a siffatta restaurazione, che il mutamento s'operò quasi da sè stesso, con pochissima resistenza di pochi e con la durata della Monarchia costituzionale fino a' nostri tempi. Ma bisogna che i Principi badin molto di non confondere il desiderio e la speranza de' fuorusciti o de' partigiani, sempr' eccessiva, col desiderio e la speranza

della nazione; perchè altrimenti la restaurazione loro si fa con grande spargimento di sangue per lo più, e, ad ogni modo, con breve durata. Il pretesto di tornare per far bene, non giova, perchè il bene (quand'anche si faccia) non dura, se non se gradito e fatto in modi graditi.

6. Più disputato è intervenire con l'armi, sì a difender Principi, sì a frenare dissenzioni crudeli. E, generalmente parlando, tal diritto non può negarsi, o anche il dovere, per debito d'umanità; ma, di fatto, intervenire negl'interni negozj d'un popolo a dare, a sostenere o rimover Governi, si sperimentò le più volte dannoso e inefficace; sì perchè le nazioni, rattenute per forza d'armi straniere, rimangono più crudamente inacerbite, come si vide in Francia, riportati là da gente forestiera i Borboni; sì perchè può difficilmente giudicarsi da stranieri, ove sia la giustizia di parti politiche, più difficile o quas'impossibile giudicare l'opportunità; e sì perchè non v'ha Stato che possa, contro una qualsivoglia nazione, recare a sè la incolpabilità o la sicurezza da ogn'interno rivolgimento, nè farsi accusatrice, giudicatrice, o emendatrice altrui, e mirammo a Vienna e in Germania que' medesimi casi, che là si rinfacciavano tanto a' Francesi ed agl'Italiani. Finalmente, se guerra si muove contro uno Stato ingiuriatore, deduciamo non esser guerra mai contro i cittadini; sicchè la civiltà cristiana ormai riprovò saccheggj, devastazioni, sevizie contro i prigionieri, e anco tale indennità di guerra, che paia strozzamento ad ammazzare certe nazioni, o a ridurle in miseria.

7. L'altra causa di guerre civili sono le rivoluzioni tumultuose o le sedizioni de' popoli. Or sempre ricordando quel che ho detto da principio, val' a dire che la volontà privata, nè d'uomini ambiziosi, nè di una parte de' cittadini può arrogarsi autorità di volgere a suo senno le sorti d'un paese, ora soggiungo che alle tempestose ribellioni s'oppongono motivi giuridici e morali d'alta importanza. Primo è, che ogn' impeto popolare può paragonarsi all'idra di Lerna: reciso un capo, ne ripullulavano due. Un rivolgimento sedizioso non viene mai solo; ma, cessato una volta l'ossequio a' governi dello Stato, l'esempio genera molti fatti somiglianti nell'interno: perchè difficilmente gli effetti corrispondono a' desiderj; perchè i desiderj, non contenuti da legge interna, non si ristringono da sè stessi; perchè la ragione del non essere contentati è sì larga, che, posta per principio legittimo di mutazioni, non se ne vede più limite alcuno; perchè infine ad una parte politica si contrappongono altre parti, e ciò che l'una ottenne, sembra tirannide all'altre, ciò ch' una s' arrogò di fare, l' altre giudicano di fare anch' esse con la forza e con diritto non minore. L'esperienza di tutt' i secoli e d' ogni paese conferma tal cosa. Secondo; perciò queste violenze intestine sogliono durare lunghissimo tempo, perchè l'une riscoppiano dall' altre via via; come si vede dagl' ultimi anni del secolo passato fin ad ora in Francia e chi sa fino a quando, e come si vede in Spagna. Terzo, che s' interrompono in tanta perturbazione i fini del vivere civile, ossia la sicurezza de' diritti, e il perfezionamento degli uomini; giacchè la storia dimostra in fatto quel che la ragione

non può a meno di conoscer possibile, cioè che in tempi sediziosi soprabbondano anche i delitti comuni, perduta le leggi l'autorità loro e nel tumulto delle passioni ottenebrata la coscienza; o soprabbondano poi le crude vendette di fazioni contro fazioni, com'avveniva nelle Repubbliche del Medio Evo e avveniva tra' Francesi ne'tempi del *Terrore* o della *Comune parigina*, o com'ora succede in Spagna; e, inoltre, si tarda o anche s'arretra l'istruzione pubblica pel furore degli animi discordi e vòlti a contese politiche, come nella Guerra de'30 anni s'ottenebrò la Germania, e s'ottenebrò l'Inghilterra sotto il Cromwel, e vediamo (checchè si dica) indietreggiata per tale rispetto la Francia, tacendo della Spagna ch'è fatto ancor più manifesto.

8. Quarto; si propaga l'esempio agli altri popoli, e spesso accade com'un incendio generale. Quinto; non si conseguisce il bene desiderato. Al solito vien fuora la risposta, che le rivoluzioni violente scoppiano per necessità. È circolo vizioso. Necessità di fatto, quando gli animi sono prepotentemente disposti a rompere il freno, s'intende; ma necessità di libero volere buono, che impedisce anzi di venire a quella necessità di fatto, no, altrimenti bisogna risolversi a negare ogni moralità di fatti privati e pubblici. E ancora, che dal male ne venga poi occasione di bene, ancor ciò è vero; ma non significa punto, che il bene, moralmente parlando, non possa nè debba ottenersi senza il male. Or la storia può spiegare le cagioni del male, o può mostrare certi effetti buoni, perch'essa discorre *ciò ch'è avvenuto;* ma la scienza del dovere e del diritto

dimostra invece ciò che sarebbe *ragionevole, giusto e doveroso ad avvenire*. Dico adunque, che non si consegue il bene desiderato, cioè la libertà de' popoli, oppressa invece necessariamente dalle passioni tumultuose: ond' in Francia, la Dichiarazione de' diritti dell' uomo e la Costituzione si ebbero nell' 89 senza spargimento di sangue; ma i guai sanguinosi, venuti dopo, non aggiunsero mai libertà nessuna, e, invece, o il terrore, o l' impero soldatesco, o la restaurazione borbonica, o la borghesia potente di Re Luigi Filippo, e altra repubblica effimera, e un altro impero, e i *Comunardi petrolieri*. E l' Europa, che, come racconta il Botta, era tutta in progredire, sicchè veniva infallibilmente da sè stessa ne' beni politici e civili desiderati, vi giunse con sangue infinito e con molta servitù interna ed esterna dal Quindici in poi. E ultimo effetto è appunto questo, che per lo più la libertà, violentemente acquistata, si converte in licenza, e la licenza conduce alla pace ignobile della servitù.

9. Ma dunque bisognerà servire pazienti? Mai no; servire pazienti, no, perchè la pazienza della servitù è volontà di durare servi, e ciò a' popoli è cosa indegna, perchè contro all' umana dignità. Pazienza, dunque; ma pazienza de' forti e de' virtuosi nella persistente preparazione degli animi con l' istruzione e con l' educazione; perchè, come già prima de' rivolgimenti francesi l' Italia e l' Europa intera riformavano le proprie leggi, e come nel 1848 risorse l' Italia per impeto di cuori unanimi, e come poi la stirpe de' Re Piemontesi e Napoleone III legittimamente aiutarono altri po-

poli d'Italia contro la servitù straniera, così assolutamente non può essere mai che un popolo, degno di libertà, perduri nella servitù; giacchè le condizioni esteriori nascono dalle interiori. S' escludano dunque le sètte, che pervertiscono le nazioni, avvezzandole a un Governo fuor del Governo ed alle segretezze non morali; s' adoperi viceversa ogni altro modo, chè gli effetti non falliscono a' volenterosi.

10. Or parliamo delle guerre esterne. Occupata la mente da' pensieri d'espiazione universale, i Filosofi e Giuspubblicisti mistici (come il De Maistre o Donato Cortes) risguardano la guerra quasi assoluta necessità: *senza spargimento di sangue non si fa remissione*. Questo macello d'uomini spaventa, dicono essi; ma, ne' segreti della Giustizia eterna, da tanto male vien bene più alto, la colpa espiata e sovrabbondante misericordia. Nè, parlando teologicamente io dissentirei punto, benchè protestando, non aversi perciò, come intromessi ne' consigli di Dio, da mirare la guerra di buon' occhio, nè da tralasciare ogni studio ad evitarla; quasichè, impedire crudeltà d'uomini fosse impedire pietà divina, come par credano i Misticismi esagerati. E con loro s'incontra, benchè movendo da opposti principj e ad altro fine, il Panteismo; che, ponendo *necessità* de' contradittorj, stima necessario il sangue de' campi e de' patiboli: opinione che ingombra gli animi di sgomento, imperocchè allora non li conforti alcuna speranza di meglio.

11. A' Mistici ed a' Panteisti, che asseriscono fatale

la guerra, e troppo la giustificano, e quasi la solenneggiano, stan contra gli *Amici della Pace;* famosi nell'età nostra per effemeridi, per associazioni, per assemblee; ove si segnalavano (nè il fatto è poco rilevante) guerrieri illustri, e oggi Enrico Richard tirò egregiamente nel suo parere il Parlamento Inglese. Da gran tempo s'istituivano, specie in Inghilterra, mercè il bravo Cobden, sì benemerito della libertà economica, questi sodalizj a fine di pace, nè, d'allora in poi, tal moto andava diminuendo, anzi cresceva più e più ivi e per l'Europa tutta, quantunque non diminuissero le guerre nè gli apparecchi perenni di guerra. Quando le cose pigliano tanto vigore, non vogliono reputarsi una fantasia, cui manchi ogni fondamento di ragione o, almeno, di forti cagioni. Certo la ragione in tal caso è, che l'uomo, quanto più civile, ossia quanto più umano, abbomina l'infierire de' popoli fra loro; e cagioni forti paiono queste: il peso enorme sopr'ogni paese di tanti armamenti, che o prorompono in guerra, o la minacciano; l'inquietezza de' commercj; l'odio più inviperito tra certi Stati per tante provocazioni minacciose. Quindi a sì egregio fine non avvi lode proporzionata. Ma, se inferiamo, non darsi mai diritto a guerreggiare, la inferenza corre più in là delle premesse.

12. Il filosofo morale poi, senza entrare in arcani disegni, e senza tenebrose fatalità, e senza negare che si tenti la cessazione d'ogni guerra, esamina dottrinalmente la guerra stessa da due lati; da un lato puramente morale o di coscienza, e da un lato giuridico, là il dovere dell'uomo, qua il diritto degli Stati. Mo-

vere guerra ingiusta, cioè, o mancando di ragioni sufficienti, o per fine non equo, sta contro i doveri d'umanità; e gli autori del sangue versato han sull'anima i travagli de' popoli, non meno de' privati facinorosi, e molto più. Inoltre, moralmente parlando, la Filosofia scorge tra gli orrori guerreschi, nel furore d'uomini che l'uno appunta il ferro contro l'altro, e si sparano l'artiglierie da petto a petto quasi caccia di belve, un alcun che di sublime; l'uomo, che per sentimento di patria e d'onore o d'obbedienza soldatesca, per cose non visibili, disprezza un effetto sì repugnante alla natura e tanto visibile, cioè la morte. Un campo di battaglia, mentre infuriano i cannoni e cozzano fanti e cavalli, ha del ferino insieme e del sovrumano: perchè uccidersi fra loro gli uomini è da belve; ma, salvo eccezioni, gli uomini non s'odian meno mai quant'in battaglia, infocati piuttosto da desiderio di prodezza, e per esso non isgomentati alla vista di chi cade da ogni parte; e, terminato il conflitto, mentre comparisce più allora per tanti uccisi o feriti l'atrocità, un lampo di valore si vede ancora in fronte a' morti, e i feriti parlan di patria! Tremendo spettacolo, ma sublime, che attesta il decoro della nostra natura, significando a un tempo le nostre più torve passioni. Per lo più, quindi, dopo un'età battagliera sogliono le nazioni, purchè abbiano combattuto arditamente per qualcosa di grande, o che grande paia, rilevarsi a maggior grandezza. Ecco ciò che al filosofo morale comparisce, rispetto alla coscienza umana.

13. Giuridicamente parlando, c'è negli Stati diritto

di guerra? Tal quesito si distingue dall'altro che risguarda il dovere, o l'interna imputabilità; ma distinto, non separato; giacchè, il moralmente illecito non può essere giuridicamente conceduto, nè l'intrinsecamente iniquo può reputarsi equo estrinsecamente o nelle relazioni fra Stato e Stato. Iniquità offendere i diritti d'un popolo; ma, se altra via non resti, equità o, anzi, vigorosa giustizia è difendersi con l'arme. Rigorosa giustizia, perchè può bensì un privato uomo cedere il diritto proprio, ma l'altrui non possiamo cedere, com'il diritto d'una politica società, il quale appartiene a tutti, e non è di alcuno in particolare, nè quindi lo Stato può avere autorità di non difenderlo e di non recuperarlo. Diritto all'offesa non c'è mai, alla difesa sempre, purchè tentata ogni via d'accomodamento; sul che dobbiam rendere onore a certi Ministri d'Italia, i quali, prima di venire al sommo Gius, tentaron più volte co'nostri valorosi vicini, e ora (grazie a Dio) non più nemici, una pacifica ristorazione del nostro diritto. Infatti, se uno Stato forestiero s'impunti a occupare il territorio d'altri popoli, o a tentarne l'occupazione, o a violar diritti d'umanità e d'ospitalità contro i loro cittadini, qual'altro espediente può adoperarsi mai, quando non siavi fra Stato e Stato tribunale competente, fuorchè le armi? Lasciarsi malmenare non si può nè si dee; però combattere, fidando in Dio e nel proprio diritto. Se i prepotenti non temessero mai trovare ostacolo di forza, e che cosa varrebbe ostacolo di ragione? Dentro le società politiche deve aspettarsi contro Governi razionalmente illegittimi la potenza d'opinioni trionfatrici, che, rinnovando la vita pubblica,

vengan' ad informare chiunque ci vive in mezzo, anche il Governo, anzichè battagliare con interne sedizioni; ma un potentato, che non vive tra noi, come può egli ricevere da noi un'efficacia morale? O l'armi, o nulla. Dire, che guerra è giuoco, nè dunque un mezzo proporzionato al fine, non suffraga: prima, perchè da una pace vergognosa il danno vien certo, da una guerra onorata incerto; poi, perchè il valore incute rispetto, e contro i prodi si va meno in fretta; poi ancora, perchè al danno del perdere non s'aggiunge ignominia di viltà; e finalmente, perchè la storia dimostra, che, salvo eccezioni non molte, i popoli vinti potevano sì aver diritto contro i vincitori, ma riusciron fiacchi a resistere per corruttela o per discordia, come gl' Italiani del Cinquecento, e come i Polacchi, a' quali verrà, e prego Dio venga presto, il giorno di resurrezione.

14. Non dobbiamo pertanto revocare in dubbio l'autorità di guerra pe' consorzj politici, quando lo richieda di necessità il fine loro, e sperimentate avanti le proposte di pace. Se la civile società è unione d'uomini a conservazione e a perfezionamento d'ogni lor diritto, quando prepotenza di nemici voglia disfare la unione, o spezzandola in parte, od occupandone la sovranità, e violi pertinacemente i diritti de' cittadini, allora la guerra ci porge rimedio estremo. Ma, salvo le dette ragioni, ogni cagione che si porti diversa da quelle, vuol riputarsi non giusta. Sogliono recarsi più principalmente quattro pretesti; onore, vendetta, pene, o per altrui grandezza pericoli proprj. Onore? Combattere pel diritto è onore; ma, combattere per com-

battere, no, chè la vita degli uomini non deve giocarsi per opinioni vane. Vendetta? Ma vendetta, come vendetta, è odio, e l'odio è passione trista o disumana, e rende più esecrabile lo spargimento del sangue; talchè, parlar di ricatti, per gelosia di nazione, per tristi memorie, come avveniva un tempo tra Inglesi e Francesi, non è diritto, sì cieca passione, che offende umanità e civiltà. Pene? Ma niun popolo tiene podestà sull'altro, tutti uguali, come gli uomini naturalmente fra loro; e, come un privato senz'autorità conferitagli di legge non può castigare altro cittadino, così non uno Stato l'altro; talchè, que' Principi collegati che a Parigi, caduto Napoleone, parlavano di castighi, e coloro che ne parlavano per l'Italia, indocile di servitù, s'arrogavano fuor di casa un principato, che niuna legge o positiva o naturale non conferì a niun Principe o Stato forestiero. Pericoli proprj per l'altrui grandezza? Ma, o uno Stato s'accresce per consenso di popoli, e la cosa sta in regola; o s'accresce per violenza, e può aiutarsi l'oppresso: bensì, battagliare per solo pericolo futuro de'più potenti non trova giustificazione, possibilità di pericolo non essendo ingiuria.

15. Tale il diritto, tali le ragioni di guerra; or quali le giuste conseguenze? Una conseguenza unica: respinger l'offesa e ripeterne ogni possibile riparazione, procurando che questa si determini, fuor d'odio e d'amore, da potentati neutrali, quando insorgesse disparere. Tal conseguenza non v'ha chi la neghi. Altre conseguenze si ammettevano prima in diritto e in fatto, le quali ormai, grazie all'incivilimento, in diritto non

si affermano più o da pochi, ma in fatto non cessarono di valere. L'effetto più consueto e più celebre si era la conquista. Non parlo qui del movere l'armi a conquista, perchè avvertii già come l'offesa dà diritto soltanto alla difesa; ma, invece, si domanda: offeso non giustamente, può mai uno Stato, non solamente ributtare gli assalitori, sì anco assalirli, occupandone il territorio e recandolo in signoria propria? Se un uomo assalisce l'altro uomo, l'incolpata tutela può dare diritto a uccidere l'assalitore ingiusto, quando altrimenti non si possa campare; ma uccidere la vita civile d'un popolo, togliendogli la sovranità di sè stesso, è lecito mai? E si risponde che no, appunto perchè non apparisce mai la necessità di questo fatto; che sarebbe perciò senza titolo, e quindi un oltrepassare i limiti *della* tutela incolpata. Che fa la vittoria? Respinge l'offesa. È dunque ottenuto il fine. Si dice: ma quando non muti di volontà l'offensore, pronto a nuova ingiuria? Rispondo: i segni dell'ingiuria son manifesti? e vi ha titolo a nuova repressione; la quale, per fermo, già comprime di per sè il vigore de'nemici. D'altra parte, se il vincitore si dimostri più forte con la vittoria, e tanto sentesi forte, che ambisce la conquista, ciò dimostra con evidenza che il nemico non è temibile senza riparo. Evitare ogni pericolo non si può; e violare la giustizia è il pericolo di tutt'i pericoli. Ragione che val tanto più fra popoli civili, poste l'alleanze o il diritto internazionale, che più assicura i patti di pace. Un solo caso si dà, o la conquista di barbari, come l'Algeria; perchè con loro i patti non valgono, nè in loro è vita civile di popolo. E, tuttavia, fine di con-

quista non può essere nemmeno allora la conquista per sè stessa, sì l'incivilire, facendo del non popolo un popolo; e allora poi dare libertà, com'afferma l'Inghilterra esser proposito suo per l'India, fatte credibili le sue parole per l'esempio dell'Isole Jonie. Queste osservazioni dimostrano ancora l'incompetenza di spartire un popolo, affinch' esso divenga men forte, o insomma di tutto ciò che, oltre l' integrità del diritto proprio, rechi un danno agli avversarj.

16. Terminando: guerre civili per volontà privata? No, perchè l'autorità del consorzio politico ha il suo fine invece nel contenere le volontà particolari. Guerre di chi ambisce signoria? Non corrompiamo per grandi appariscenze il significato delle parole: nemico della patria è chi l'occupa da nemico. Guerre di chi voglia riprendere il principato? Il principato non lo perde mai la società umana, l'uomo sì: e ricuperare a forza il ministero in danno di coloro, cui serve il Ministro, è un credersi padroni: padrone unico Iddio. Intervento armato di forestieri? Naturalmente buono, se voluto dalle nazioni e a benefizio delle nazioni; ma, in fatti, per lo più oltraggioso, frequentemente più a danno che ad utilità. Rivoluzioni popolari? Sempre feconde d'altri tumulti nell'interno e nell'esterno, lunghe, sanguinose, provocatrici di delitti e di corruttele, avverse agli studj ed alle nobili arti, non cause di libertà, terminanti spesso in servitù più dura e vergognosa. Soffrire in pace la servitù? Non da uomini questo, ma preparare tempi opportuni, che non falliscono mai, perchè libertà civile germoglia da libertà degli animi.

Guerre co'nemici esterni? Da evitarsi quanto si può; ma lecite, giuste, doverose, quando necessarie alla indipendenza d'un popolo e alla sua dignità. Nessun'altro il fine della guerra fra popoli non incivili? Nessun'altro, nè altra può essere la conseguenza che la restaurazione del diritto; e, veramente, con la guerra si prepara la pace, se gli effetti dell'armi non lascin guerra negli animi oppressi e avviliti. E quand'io penso che di pace ha bisogno la civiltà del genere umano, fra i più alti ufficj della letteratura o della dottrina mi par questo d'unirsi tutti concordemente a pacificare i dissidj fra i cittadini, e le ire spietate fra le nazioni.

CAPITOLO XLIX.

La vendetta e il duello.

SOMMARIO.

1. La vendetta è illecita sempre, e però anche il duello. — 2. Repugnanza de' Barbari da una comune autorità; — 3. e così nel duello. — 4. Disprezzo de' Barbari verso una legge comune; — 5. così nel duello. — 6. Negligenza de' Barbari a osservare la legge o a farla osservare; — 7. così nel duello. — 8. Disprezzo de' Barbari per la vita; — 9. così nel duello. — 10. Falsa estimazione d'onore fra' Barbari; — 11. così nel duello. — 12. Raffinamento d' onore ne' popoli civili e cristiani; — 13. ma onore vero non vien tolto da false opinioni altrui, nè dall' altrui offesa. — 14. Speciali provvedimenti. — 15. Corti d' onore, legittimate dallo Stato, che non può mai per altro legittimare la vendetta e guerre private. — 16. Come si debba usare il coraggio in ogni virtù.

1. Le coazioni e le sanzioni esser giuste per autorità pubblica, ciò volendo la legge di natura, fu dimostrato; ma giuste son forse del pari le coazioni e le sanzioni per autorità privata? Se la difesa de' nostri diritti è necessaria, e se questa porti un male a chi offende i diritti stessi, è altresì giusta, perchè ogni diritto è inviolabile naturalmente; ma, esclusa la difesa, ogni male che si porti altrui per solo risentimento, e per volontà dell' altrui danno, è cattivo, perchè non

richiesto da' diritti umani. Render male per male, soltanto per desiderio di male, chiamasi *vendetta;* che, dannabile moralmente, non può ammettersi da leggi positive: tanto più, che la società civile ha per fine la pubblica tranquillità, gravemente turbata dalle vendette. Il quesito, così, resta in poche parole risoluto. Ma evvi una forma, che suol credersi aggentilita e ch' è barbarica, d' atti vendicativi, chiamata *duello,* da esaminarsi per la gravità del fatto in sè medesimo e per l' errore sì propagato fra noi. Or che il duello sia disonesto, rileviamo da ogni dottrina già esposta. Non può l' uomo, se non per amore degli uomini e per obbedienza di leggi, dare la vita e la integrità del suo corpo; ma il duello è pericolo di morte o di ferite, senz' amore d' umanità e fuor di legge. Non può l' uomo uccidere altrui, o recare offesa, se non in caso di necessaria e presentanea difesa; ma il duello è pericolo d' ammazzare o di ferire, non per difesa, per odio, senza proporzione di mezzi al fine, senza proporzione tra l' offesa e la difesa, giuocando un giuoco di vita e di morte alla cieca, il quale non dimostra punto da che parte stia la ragione o il torto. Resta il quesito giuridico: civilmente parlando, può ammettersi diritto a duellare? Non evvi diritto contro il dovere, ossia non un diritto immorale. Specialmente poi va dimostrato, che il duello è anzi la negazione d' ogni diritto giuridico, e negazione d' ogni ordine de' diritti rappresentato dall' autorità de' consorzj politici, e vien quindi a negare la civile società.

2. Molti han dimostrato, il Maffei per esempio e

il valente Maurogonato, doversi a' Barbari, non all' antichità civile, l' origine de' duelli: perchè i singolari combattimenti nell' *Iliade* d' Omero e nell' *Eneide* non rassomiglian punto a quelli dell' Ariosto e del Tasso, ma sono scontri di pubblica guerra, non per sola opinione d' onore; nè veri duelli si chiameranno altresì le sfide fra gli Orazj e i Curiazj, posta in loro anzi la decisione dell' Impero fra Romani ed Albani; sibbene, per testimonianza di Tacito, si trova duello vero nei Germani, o, per testimonianza di Livio, negli Spagnuoli antichi, e, per testimonianza del Romanzo arabo *Antar*, negli Arabi feroci e galanti. Sul cominciare delle nazioni o in tempi di Teocrazia, per la fede nel governo immediato di Dio su' destini temporanei dell' uomo, usarono certi esperimenti, che *Giudizj di Dio* chiamava perciò il Medio Evo, e che ricevettero, fra gli altri modi e secondo i popoli, la forma di duello. Inoltre, nel rozzo cominciamento del viver comune i privati e singolarmente i padrifamiglia mantennero signorile autorità, sicchè le controversie tra uomo e uomo, e tra famiglia e famiglia, si risolvevano per lo più con la ragione privata o con la forza privata, e con Gius punitivo familiare. Tito Livio racconta, che, dovendo il popolo sentenziare sul giovine Orazio, uccisore della sorella, il padre diceva, ch' egli medesimo avrebbe già punito di morte il figliuolo, se la causa del fatto non lo assolvesse; onde, allorchè il popolo ebbe perdonato al fratricida in grazia de' meriti di lui, tuttavia il padre, immolando vittime, lo fece passare sott' una forca in segno di pena e d' espiazione. (Tito Livio, lib. II.) Solo col procedere della civiltà si rac-

coglie nello Stato la podestà intera di comandare per leggi e di punire; com' allora soltanto cessano le guerre private o il farsi giustizia da sè, un contro l'altro, famiglia contro famiglia, consorteria di famiglie verso altra consorteria. Tale si è la storia de' popoli antichi non solo, ma e de' Barbari Affricani o Americani, e del Medio Evo.

3. Gli uomini, pertanto, furon sempre ritrosi di cedere all' impero pubblico tutte le giuridiche competenze; ritrosia, che fu rozzezza da prima, poi divenne repugnanza o uno scomunare per passioni la comunanza civile, prendendo aspetti varj secondo la varia moltitudine di cagioni che informano, accumulate, la vita de' popoli. Ora i duelli, com' usano fra noi, portano in sè, quasi entro un fiume limaccioso, le costumanze più svariate de' secoli, un misto (com' ogni errore umano) di sentimenti nobili e d'ignobili, la barbarie de' Germani e de' Goti, le tendenze avventurose dell' Arabo, il rispetto un po' teatrale de' Cavalieri antichi per la donna e per l' onore, i giudizj di Dio, cioè l' *ordalie*, la vendetta orpellata di valore borioso, una giurisprudenza strana di legali e di duellatori; ma, in sostanza, ciò che costituisce il duello si è la guerra privata, o da uomo a uomo, per decidere una contesa d' onore. Vi ha più del raffinato, più del cavalleresco, più di civili apparenze, che non sia nelle vendette còrse; ma, in sostanza, è quel medesimo voler da sè fare giustizia di sè stesso. I delitti comuni, particolarmente la rissa, tentano scomunare lo Stato, perchè ne violano l' autorità, bensì non la negano, e la sfuggono e, po-

tendo, si rimpiattano; ma il duello sta in affermare, che, per siffatta materia, il privato cittadino è solo competente a risolver le cause, non competente il Fôro comune. Rechiamo quest'affermazione all'ultima sua conseguenza, e lo Stato non è più.

4. La riluttanza pertanto a riconoscere un'autorità comune fa tornare gli uomini nella barbarie; perchè barbarie non altro è che impeto di passioni non contenute da leggi, avendo sempre ogni passione del barbarico, cioè del violento a rompere la compagnia civile, com'acqua che bolle a rompere il vaso. Perciò, il disprezzo delle leggi è qualità, non d'Achille soltanto, a quel modo che lo descrive Omero, ma de' Barbari tutti e di tutte le selvagge inclinazioni. Dal sentimento di sè medesimi, commisurato co' doveri nostri e co' diritti altrui, scaturisce la virtù, o il rispetto della propria e dell'altrui dignità; sicchè nessuno incivilimento, nessuna libera vita può intendersi senza di quello; ma il sentimento di sè, come di sè solo, segregato da ogni comunità d'uomini, senza rispetto a' confini del proprio diritto o de' diritti altrui, senza la consapevolezza del viver comune, del Gius comune, dell'autorità pubblica, ove consiste l'autorità di tutti i diritti, produce ogni vizio più selvatico e l'incuranza d'ogni legge. Però, i feroci Baroni del Medio Evo, come l'Innominato del Manzoni, si recavano a gloria poter più di Leggi o di Tribunali; orgogliosa intolleranza di freno giuridico manifesta pure ne' costumi antichi di Norvegia e di Scandinavia, de' Galli e de' Germani, e delle tribù selvagge. Anzi, quando le

consuetudini civili hann'acquistato alquanto di vigore, la insofferenza di leggi comuni prende apparenza nuova; cioè, riceve una legge, ma una legge a parte, leggi particolari a ogni ordine differente della cittadinanza, purchè non sia comune a tutti, quasi vergogna d'obbedienza *comune:* ond'ammesse bensì le cagioni storiche di varia natura, e anche legittime, circa i privilegj del Medio Evo, tuttavia un Gius de'Baroni, un Gius delle Arti e mestieri, ognuno da sè, un Gius d'ogni Provincia, un Gius de'Comuni, d'ogni Comune, fan capo alla rozzezza del conviver politico, e del non sopportare la comunanza d'un Gius unico.

5. Chi getti l'occhio nel profondo de'fatti, com'uno che indaghi le polle più recondite d'un fonte salmastroso, vede da quella cagione lo stillicidio interno, che dilaga nelle costumanze de'duelli. Vien disprezzata la legge, quas'impotente al patrocinio dell'onore, s'abbomina il Tribunale, perchè (dicono) il valoroso deve saper difendere l'onore suo da sè; argomento che varrebbe per ogni diritto, negata la dignità di soggiacere alla legge per la dignità di maneggiare la spada o di sparare una pistola. Come poi una legge particolare volevano le diverse condizioni di cittadinanza nel Medio Evo, così ora si vogliono leggi particolari al duello, tentando ch'esse vengano legittimate dagli Stati, o almeno sieno riconosciute d'accordo fra'duellanti. Leggi stranissime; poichè, dove la speciale Giurisprudenza de'tempi di mezzo reggeva speciali condizioni di cittadinanza, quelle si dicono proprie d'ogni gentiluomo, cioè (nel significato americano) d'ogni onorato uomo,

non più de' Gentiluomini all'Inglese o alla Francese, o Signori di spada e di privilegiata nobiltà; sicchè, sapere o non sapere d'armi, padrefamiglia o scapolo, uomo di toga o di negozj, con fede religiosa o senza fede alcuna, è tutt'uno; chi non isfida in certi casi, o chi, sfidato, non accetta, chiamasi *codardo*, e nessuno gli deve più stima d'onorato cittadino, a lui che la legge comanda di non sfidare nè, sfidato, d'accettare; a lui che, inoltre, sa non essere da galantuomo far getto di sè medesimo. Questo Gius comanda un delitto agli onesti, una colpa grave agli uomini religiosi. Bisogna pur convenire, che la è questa una giurisprudenza più parziale d'ogni più barbara parzialità; perchè non si ristringe a certe giuridiche qualità di cittadini, ma richiede certa universalità, che, non potendo mai essere universalità, getta il vituperio sopra chiunque non può assolutamente sopportare sì feroce impero di sciabola o di polvere da fuoco, e quindi è un sopruso. Avvi una parzialità più singolare: gli sfidatori son sempre in istato superiore agli sfidati, quanto alla Legge duelliera; perchè, salvo pochissimi casi, uno può astenersi da gettare guanto di sfida, o mandar cartelli, o fare atto di spregio che provochi a posta; ma, invece, chi riceva guanto, cartello, provocazione, deve accettare il duello a ogni costo, a pena d'onore, necessariamente. Tacendo poi, che gli uomini più provocatori sono anche i più esercitati, e quelli onde soglion venire gl'insulti.

6. Conseguenza e insieme contrapposto all'indocilità verso la legge avvi tra' Barbari la negligenza di farla osservare; negligenza in chi comanda, non cu-

ranza in chi avrebbe da obbedire. Di fatto, la legge obbliga tutti, presa qual regola di tutti al pubblico bene. Ora, siccome qualità essenziale di barbarie o d'un vivere scomunato è la privata insubordinazione, perchè ognuno fa legge da sè a sè stesso, accade che gl'investiti di qualche autorità l'esercitano più volentieri sciolta da leggi che con leggi, Capi di tribù o Baroni di castello, Pascià di Turchia o Mandarini della China. Viceversa, opinione di quelle genti è, che la legge sia impotente, nè s'intende l'efficacia d'un Gius indipendente dalle volontà particolari, quasi alcun che d'astratto; nè perciò esse si scandolezzan punto degli arbitrii o, piuttosto, ammirerebbero il contrario, usati a sperare o a temere dall'uomo, piucchè da una regola scritta, o a veder piegare ogni regola secondo il piacere o la forza. Naturalmente, anco fra l'abitudini più civili, questo desiderio di rendere oziose le leggi torna sempre a galla, perchè le passioni prepotenti non finiscono mai: se non che, allora, tal vizio si rimpannuccia un po' alla civilesca; non è più negligenza espressa, è scusa del non potersi o del non doversi. Or trascurare che le leggi vengan' osservate, si copre, a' tempi di linda legalità, con le scuse della non opportunità. La legge v'è, la vorremmo rispettata (dicono), ma nessuno la osserva, tutti si rifiutano d'obbedire, la legge resta impotente; onde, a ossequio di questa che troppo non palesi l'impotenza sua, noi chiudiamo gli occhi, dicono i reggitori, o devon chiudersi gli occhi, dicono certuni tra' governati.

7. Così accade nel duello. Passata la barbarie,

quando (tranne il Clero che lo vituperò sempre) pressochè tutti lo reputavan legittimo singolarmente fra i battaglieri e i Nobili, ogni Legislazione moderna lo condannò. Ma, in quel modo che i duellanti sprezzano più o meno la legge, gli Stati ancora e l'opinione di molti non curano spesso di farla obbedire. Per qual ragione? Perchè sembrò che a' Nobili, e dopo *agli uomini d'onore*, si dovesse pur lasciare questa indipendenza da ogni comando giuridico per la tutela dell'onor proprio con l'armi, ossia, in qualche accidente, la guerra privata. Non si dice sempre aperto, e rispondono anzi soltanto per lo più, che applicare la legge non torna opportuno, dacchè la opinione pubblica si opponga. L'opinione pubblica non è contraria veramente, bensì l'opinione di molti fra loro, che molto hann' efficacia per lettere o per ufficj; ma pubblica s'afferma, perchè appunto in paesi civili si sente necessità di guardare a tutti, non ad una o ad altra parte di cittadinanze. Or quanto derivi ciò dal solito fonte di barbarie, ascoso ne' profondi dell'anima, si vede da questo: che dove più potremmo con la disciplina proibire il duello efficacemente, ivi più si concede, anzi pressochè s'impone, se non in parole, co' fatti, ossia negli eserciti; e chi non isfida in qualche congiuntura o non accetti, all'esercito non può viverci più. Or francamente asserisco, che, cessato il duello nella milizia, cesserebbe tosto fra i non soldati. Poi, l'opinione che s'afferma pubblica, è piuttosto il sentimento di chi potrebbe meglio conoscere il vero e dargli potenza: scrittori di romanzi e di commedie, di gazzette o di grossi volumi, gente di buona educazione, a cui spetterebbe di volgersi

concorde contr'un uso sì barbaricamente sanguinoso e ridicolo, che andrebbe certo a finire, se ragionevolmente vantano costoro l'onnipotenza degli scrittori o de' ben'educati.

8. Tostochè, adunque, il duello si risguarda in relazione con la civile società, non vi ha dubbio ch'esso, pur senza ch'entriamo nell'investigazioni sull'origine sua da orde non incivilite, mostra le non civili derivazioni, essendo guerra privata in dispregio della comune autorità di leggi non osservate o non fatte osservare. L'origini stesse scorgiamo nelle due qualità, che più costituiscono il duello in sè stesso: il dispregio della vita umana, e la falsa estimazione d'onore. A'Barbari è proprio non tenere in alcun pregio la vita, così la propria, come l'altrui, e si rileva da ogni documento storico. È causa di ciò, che tanto più stimasi *razionalmente* la vita, quanto più viene conosciuto il decoro della natura umana; conoscimento che nei Barbari scarseggia, perchè scarseggia il conoscimento de' nostri fini: *sentimentalmente*, poi, tanto più s'ama la vita, quanto più essa piace; piacere che ne' Barbari è poco, sì per le maggiori angustie d'un vivere fiero e non sicuro, sì per mancanza d'agj, a cui sopperisce l'incivilimento. Mentre il coraggio intellettivo di dare volentieri la vita per grandi cagioni è proprio dunque d'uomini educati alla conoscenza e alla virtù, i Barbari viceversa son presi da furore d'arrischiare la vita propria o di dar morte, per lievi cagioni o per nessuna. Tra gente incivilita, questi medesimi dispregj fa nascere lo Scetticismo.

9. Or nel duello, le passioni non civili, questa barbarie innata di tutti noi, recano a tenere in vil concetto la vita, buttandola via per cose talvolta minime, sempre senz'una ragionevole corrispondenza di mezzi col fine; talchè si trovano nel duello le due impronte di spregio selvaggio, e di spregio scettico, quasi generazione viziata dal difetto de' due generanti. S'avvertiva dagli eruditi, come le pratiche de' duellanti mantengano i vestigj del Medio Evo; le stesse cause d'onore, gli stessi segnali di sfida, le stesse cautele. Di là, pertanto, da que' tenebrori angosciosi di feudalità e di partigianerìa scaturisce questo furore cieco di farsi ammazzare o d'ammazzare; vanità luttuosa e goffa insieme, come de' Cavalieri finamente canzonati dall'Ariosto, più scopertamente dal Cervantes; quel creder valentuomo chi tenga da nulla vivere o andar sotterra, o mandarvi un altro con indifferenza. Chi ama la vita più dell'onore vero e della patria e de' suoi, è bruttamente disamorato e svergognato; bensì non amare la vita, checchè ne patiscano l'onore vero, la coscienza e i suoi e la patria, è uso di Barbari, e la storia di tutti i tempi lo attesta. Fra noi s'aggiunge le Scetticismo, cioè il tedio, e (direi) la nausea di sè stessi e degli uomini, la quale fa pronti al suicidio e alle sfide.

10. La seconda qualità del duello, poi, si è falsa estimazione d'onore; ossia, tal giudizio intorno all'onore, quale hanno i Barbari. Or che differenza corre, in somigliante materia, fra loro e la gente incivilita? Barbarie significa individualità segregata, incivilimento

poi è socialità. Inoltre barbarie significa principalmente l'esteriorità dell'uomo, i sensi, la forza, l'immaginazione, l'apparìscenza; incivilimento è principalmente l'interiorità dell'uomo, intelletto, coscienza morale, proposito di volontà; non certo senz'il corpo, dacchè anima e corpo formino la natura nostra, pur l'interno prevalente all'esterno com'il sapore di buon vino al colore, o come il canto degli usignoli alle lor penne. Quindi, l'onore barbaresco tiene di questi due vizj: *appariscenza esterna*, piucchè riconoscimento d'interne virtù; *appariscenza individuale*, piuttostochè dell'uomo qual parte di cittadinanza o di famiglia; prodezza d'armi, per esempio, ad ogni costo, invece di prodezza a pro della patria. In contrario, l'onore cittadinesco, da uomini civili, tiene i due requisiti opposti, ossia il pregio d'interna virtù a pro del convivere umano, piucchè per l'individuo da sè solo: l'onore di Socrate, degli Scipioni, del Francklin dall'una parte; l'onore de' Totila o degli Attila dall'altra.

11. Se poniamo mente al duello, vedremo che di tal sorta è l'onore suo, quantunque contemperato da gentilezza di certi uomini o dall'efficacia del Cristianesimo. E di fatti, tra uomini onorati perde forse l'onore chi riceva un'offesa, e che, rispettando la legge di natura e di religione o del suo paese, non si vendichi? Fermamente, no; perde l'onore bensì l'offensore ingiusto: e mi ricorda che l'avvocato Vincenzo Salvagnoli, non molti anni addietro, ebbe, uscendo di Tribunale dall'avvocare una causa, uno schiaffo grossolano, ed egli non si risentiva contro il bestiale schiaffeggia-

tore, nè alcuno reputò ch' egli dovesse impugnare stocchi o canne da fuoco. Perchè no? Perchè da un fatto esterno, indipendente dalla volontà propria, per altrui cattività, non muta l'uomo; è quello che è, buono, cattivo, onorato, quale la volontà sua lo fa, non quale la volontà degli altri; e, secondo la volontà, l'uomo civile si stima o disistima. Però Temistocle disse ad un giovinetto: Percoti, ma ascolta. Invece, secondo le teoriche del duello, calunniatori, fedifraghi dell' ospitalità più sacra, violenti sparlatori, da ciascun di loro pende l'onore tuo; nè basta, da ciascun di loro pende il tuo vivere o il morire, serbarti puro del sangue altrui, o farti ammazzatore. Or che significa tal cosa? L' onore posto al di fuori, nell' apparire, in una gelosia di sè, non già nella reputazione degli onesti. Han trovato il modo costoro d'esercitar vendetta, senz' andare soggetti alle leggi: si punisca il popolano che per isdegno uccide, s'assolva lo spadaccino che uccide in grazia d' un onore svergognato; vendetta di popolano si punisca, vendetta di gentiluomo s' assolva, e si lodi. Per fermo la non è civile uguaglianza, nè civile onoranza.

12. La civiltà cristiana recò bensì nell' idee e nei sentimenti d' onore una finezza, che corrisponde ad una più viva consapevolezza dell' umano decoro, e che apparisce nelle consuetudini del duello; giacchè in ogni errore traluce il Vero e il Buono, come vestigio di forma umana in ogni mostruosità del corpo. Un valentuomo acutamente investigava, secondo la storia cavalleresca, certi giudizj sul peso dell' onore e sulla gravità di certi atti contro l' onore. (Fambri, *Sul Duello.*)

Per esempio: uno schiaffo si reputa più ingiurioso d'una percossa in altra parte del corpo, perchè (dice quel brav'uomo) i Cavalieri si coprivano il volto di visiera, e solamente il popolano poteva essere schiaffeggiato. Altresì, un colpo di bastone più reca ingiuria d'un coltello, perchè a'soli Nobili era conceduta la spada; e gente di popolo doveva combattere co' pugni e co' bastoni. Ma, senza negar punto la verità e l'acume di questi riscontri, onde il proverbio popolare: *scherzo di mano, scherzo di villano;* vuol'osservarsi per altro, che fin da' *Vangeli* si legge, come Gesù Cristo, che aveva patito senz'alcun lamento i flagelli, quando poi fu percosso di schiaffo, non che porgere l'altra guancia (come per figura orientale si dice in altro testo, a significare solo non esser lecita la vendetta), disse invece: *Se ho mal parlato, correggimi, se bene, a che mi percoli?* La guanciata offende più, perchè più dispregiativa; più dispregiativa, perchè in tal parte che più distingue l'uomo da ogni altro animale. Così pure, più del forte percotimento reca ingiuria una lieve frustata, quasi a cane od a cavallo. Chi, adunque, indaghi queste opinioni de' duellatori, vi trova testimonianze d'umana dignità e del Cristianesimo, senza dubbio.

13. Ma tornasi pur sempre ad un punto, ed è: che, secondo tali opinioni, onore d'uomo dipende da ingiuria, non da intima virtù, e che in società civile non si può mai esser sicuri, onoratamente vivendo, d'essere onorandi e onorati, se non scanniamo altrui o ci facciamo scannare. Dicono certuni: ma, e che fare?

l'opinione del popolo è questa, nè puoi scansare segni d'infamia, se ricusi di maneggiare l'arme. Rispondo due cose: prima, l'opinione del popolo, no, bensì di certuni, a' quali starebbe far sì, che la brutta opinione terminasse; poi, che tale abbiamo compagnia, quale la cerchiamo, e tale abbiam' onore, quale ce lo facciamo: compagnia di spadaccini? e sei vituperato se non tiri e ferisci di spada; compagnia di gente che viva civile? allora sei vituperato sol quando manchi al tuo dovere, ch'è sostanzialissima onoratezza.

14. Concludendo, veramente i duellatori rendono somiglianza di barbarie, perchè contro la politica sovranità tornano alla guerra privata, nè curano la legge; più, perchè sprezzano la vita fuor di degne cagioni, e mettono l'onore in disamorate o esteriori apparenze, non in civile od interiore dignità. Pure non vuol negarsi, che, posta sì acuta delicatezza d'onore ignota quasi agli antichi, e poste in un ordine di cittadinanza tradizioni d'onore sì efficaci e perseveranti, non pare che le leggi provvedano sufficientemente all'offese di quello ed a ripararvi; talchè bisognerebbe in un Codice apposta fosse definita l'ingiuria e la riparazione, concedendo anco d'elegger' arbitri, e che i loro giudizj venissero convalidati legalmente.

15. Ma tutto ciò a diminuire i duelli, non per farne quasi una legittima istituzione, ossia concedendoli a taluno in determinati casi. No, la guerra privata non può mai concedersi nel viver politico, repugnando alla natura di questo essenzialmente. Sibbene, poichè

pretesto e, talvolta, una qualche ragione può essere l' insufficienza del Gius positivo e de' Tribunali a riparare l' onore offeso, convien togliere i pretesti e le ragioni, dando facoltà di eleggersi (chi non voglia i giudici comuni) una Corte d' onore a decidere la qualità e quantità dell' ingiurie, la qualità e quantità del ripararle; obbligatovi, quando il reo liberamente non consenta, da' Tribunali ordinarj. Si oppone, che v' hanno ingiurie non riparabili se non col sangue; ma queste son parole d' uomini vendicativi, nè la vendetta è da reputarsi atto civile, nè altro può ammettersi se non riparare il mal fatto; e se il mal fatto non possa ripararsi più, volerne a ogni costo pagamento di ferite o di vita, ciò contraddice al Gius di natura e ad ogni fine di società umane; talchè questa, come ogni altra vendetta, puniscano imparzialmente le leggi.

16. A quel modo che il *calore del sole si fa vino, misto all' umor che dalla vite cola* (Dante), e prende sapore vario conforme alla varietà d' umori; così l' interno e dignitoso coraggio dell' anima si muta in ardimento a sostenere la verità contro inani rumori, a mantenere la giustizia contro favori e odj, a regger sè contro lusinghe di lucri e di ufficj, a sopportare ogni fatica per altrui benefizio; e in tanto nobili trasformazioni debbono esercitarsi le ardimentose volontà, non già in mezzo alla pubblica pace a darci orrori di guerra, vedove, madri, sorelle in gramaglia, case deserte del padre, giovani che, immaturi e sul fiore d' ogni speranza, li copre trafitti la terra nativa. Dire che il duello impedisce la rissa, è opporre un delitto

al delitto: inutilmente, perchè la rissa insorge subitanea fra' popolani che non duellano mai; bensì alla rissa e al duello deve opporsi piuttosto l'esecrazione unanime d'ogni atto non cittadino. Le donne con gli amanti, co' mariti, co' figliuoli, la gente di toga e di penna, i capi delle milizie, i Parlamenti e i Teatri, rendano abituale il sentimento, che non cosa onorata, sì vigliacca per servitù e per vane opinioni è il duello: cosa indegna d'uomini civili, perchè spregio d'autorità comune, da barbari; di legge comune, da barbari; d'osservanza di leggi, da barbari; spregio di vita, da barbari; falsa estimazione d'onore, da barbari; coraggio non disciplinato e feroce, da barbari; nessun rispetto alla legge morale, da barbari e da corrotti.

CAPITOLO L.

Il lavoro.

SOMMARIO.

1. Che cosa significhi *lavoro*. — 2. Si lavora per sentimento di propria e d'altrui dignità; e però nasce la contentezza; — 3. onde il lavoro importa l'attinenze con la moralità interna, — 4. com'anche apparisce dal credito. — 5. Direttamente, poi, la contentezza viene dal lavoro per sentimento delle potenze in atto, — 6. e in armonia; — 7. che non toglie la distinzione de' lavori. — 8. L'operosità intellettuale — 9. non escluda l'armonia con le potenze del corpo: — 10. l'operosità materiale, che porta il molto produrre, il ben consumare, — 11. l'equo distribuire delle ricchezze, — 12. non escluda l'armonia con le potenze spirituali; — 13. nè trasmodi a fatica improba, — 14. che produce i medesimi vizj dell'accidia. — 15. Riepilogo e importanza di queste dottrine, — 16. e com'esse richiamino tutta la dottrina del *Buono*.

1. Esamino finalmente il *lavoro* e le sue leggi qual mezzo di conseguire nella moralità la felicità; e mi gode l'animo di terminare con questo argomento la dottrina del *Buono*, perchè nessun bene può aspettarsi dall'ozio, e ogni bene può sperarsi da uomo e da popolo che lavori. Questo vocabolo riceve due significati particolari: cioè, l'operare volontario delle potenze intellettive ad un fine intellettivo, e l'adoperare volonta-

rio le forze corporee a' beni materiali; non perchè i beni materiali possano aversi senz' opera dell' intelletto, nè gl' intellettivi senz' opera del corpo; ma i due intenti differiscono, secondochè prevalga l' un' ordine o l' altro di potenze. Converrà dunque vedere: prima, l' attinenza del lavoro con l' ordine morale in genere; poi, la contentezza che deriva da quello, risguardandolo universalmente com' operosità umana; e, da ultimo, come operosità o intellettuale o materiale.

2. Rammentiamoci, che necessità morale del rispetto all' ordine de' fini è il dovere, corrispondendovi l' esigenza morale del rispetto all' ordine stesso, cioè il diritto, e che il sentimento del rispetto all' ordine voluto, amato ed effettuato è la felicità. Ma l' unica via d' acquistare onorabilità nel cospetto della coscienza nostra, e di onorare gli uomini e Dio, si è il lavoro, che, genericamente preso, è l' ordine attuoso di tutte le nostre potenze. Quando siam consapevoli della dignità nostra, lavoriamo, perchè teniamo in pregio le potenze della natura umana, e perchè cerchiamo dall' efficacia loro il conseguimento de' nostri fini ed il benessere; ma l' accidioso non lavora, perchè non pregia sè stesso, cioè non medita l' importanza delle facoltà naturali dell' uomo, e com' esse debbano recarsi all' atto liberamente: unico modo non indegno di conseguire da noi stessi ciò che desideriamo. Però gli uomini neghittosi e le nazioni svogliate sperano sempre in qualcosa di fortuito e d' esteriore, anzichè nell' opera propria e in Dio che invigorisce la potenza interiore. Popolo indolente chiede la propria felicità e anche il decoro proprio a ciò che non

costi lavoro, a' giuochi di *borsa* o del lotto, al Governo, a' pubblici ufficj, alla fortuna di negozj avventati, al credito artificiale, al fallimento ed alla ciarlataneria, alle speculazioni di sopruso e all'usure ingorde, non alla fatica, non all'onesto ingegnarsi, non alla discretezza e amorevolezza del vivere cittadino. Indi viene un contrapposto del ninnolarsi fra cose puerili e del fare borioso senza costrutto, del beato far nulla e dello strafare alla cieca, del pitoccare e dello sfoggiare; tutte apparenze differenti del medesimo vizio, perchè tanto è ignavia lo star con le mani in mano, quanto il menare le mani alla peggio e senza intimo raccoglimento sul ben disporre i mezzi ad un fine determinato. Bisogna, pertanto, un vivo, generale, pertinace affetto ad operare, senza di che la vita privata e là pubblica cadono giù, come vela in oceano senza vento. Ma questa dappocaggine esterna procede dalla dappocaggine interna, o da non tenere nel debito conto l'onoratezza propria, e da non sentire l'importanza de' nostri doveri; onde poi la facilità del mettere in riso, del non prendere sul serio nemmen ciò ch' è gravissimo, dell'affermare presuntuoso, del più presuntuoso negare, del non porgere attenzione a nulla, del giudicare sconsiderati, del discorrere per aria e senza conclusione, d' un' ignoranza millantatrice: pestilenze che derivano tutte da non voler faticare col senno e con la mano, meditare nella mente, operar di fuori, perchè non curiamo l'onore interno ed esterno di noi stessi, nè l'onore degli uomini e di Dio.

3. L'attinenze del lavoro con la moralità risultano,

dunque, dall'essere l'operosità umana requisito necessario d'ogni obbligazione, anzi obbligazione d'ogni uomo essa medesima. Requisito necessario è l'operare, giacchè non può rispettarsi la natura umana entro di noi e in altrui, se non operiamo quanto bisogni alla conservazione ed al perfezionamento. Vi ha un proverbio mirabile: *lavorar di voglia è un cavar voglie.* Questo proverbio potè ricevere due significati. Allorchè diciamo, *cavar le voglie*, o s'intende levar via le voglie, impedire la inquieta vogliosità; o s'intende aver modo da soddisfarle. In ambedue questi significati sta grande sapienza. Nel primo significato, perchè gli uomini faticosi non tormentano sè stessi per veemenza d'appetiti, o più facilmente la vincono, essendo la loro attenzione tutta fissa in un oggetto; mentre l'ozio è un lasciarsi volgere, quasi occhio divagato, ad ogni cosa che passa. Onde proviene l'altro proverbio, che *l'ozio è padre de' vizj;* e però l'ignavia de'popoli è fungaia di lussuria. Nel secondo significato, perchè si danno voglie non inquiete, come d'agiatezza onesta, dell'onesto ricreamento, dall'abbellire la casa e la persona decentemente secondo la propria condizione; desiderj che l'operosità solo ci dà modo di soddisfare: dove la pigrizia, che agogna sempre, non acquista mai, priva di guadagni per contentare l'inclinazioni, o dissipatrice; causa perciò di miseria, e molte volte poi di vituperio, se cerca d'appagare ogni voglia fra l'ozio, co'debiti vergognosi, con la frode, col furto, con l'usura, con l'ingorde speculazioni rischiose, col giuoco d'ogni maniera, e con le rapine: marciume d'ogni popolo corrotto e accidioso.

4. Vogliamo noi altra prova, che un vivere laborioso è cagione di moralità e d'affetto, e non solo per gli uomini particolari, ma sì per tutto il consorzio civile? *Credito*, che vuol'egli dire? Dice un credere, ossia l'uno che crede all'altro, una fede perciò nell'onestà; e, dicendosi onestà, s'intende non meno capacità, perchè l'onestà non presume mai di far quello che non sia capace a fare o che non conosce, nè l'onesto s'offerisce altrui com'abile, se ignorante o imperito. Ma ogni professione abbisogna di credito: avvocato, artista, medico, professore, giudice, scrittore, mercante, artigiano; perchè, nè i privati nè lo Stato eleggono volentieri chi non abbia fama d'onesto e di capace, o le cui opere non dien segno di sapere quanto bisogna, e di volere quanto si deve. Insomma, ogn'industria ed ogni commercio si sostiene sul credito. Ma invece, dove abbondi l'inerzia, vengono due conseguenze. La prima, che non potendosi elegger fra molti che concorrono in un'arte o in un'opera, siamo costretti a prendere chi primo capiti, checch'egli sia, legale o azzeccagarbugli, medico o maniscalco, buon fabbricatore di panni o frustagnaio, maestro o sciupateste, artista o acciarpino, artigiano o manovale, scrittore di libri o scarabocchiatore d'acciugaie, per la trista necessità del *questo* o *nulla*. La seconda conseguenza è, che, per mancamento di credito, tutte le operosità ristagnano; giacchè, non potendo le alte professioni o le grosse industrie non far'a credenza (come suona il bel vocabolo), la gente, quando più non si fidi, abbandona i traffici e le professioni, o le ristringe al più necessario e al più sicuro; sicchè di languore in languore un popolo intisichisce. Le leggi ben poco

giovano dunque alla civile prosperità, se il lavoro non abbia *credito*, o se il credito non metta radice nel *credere*, ossia nella fiducia di probità.

5. Con l'ordine morale si congiunge pertanto il lavoro, movendo da consapevolezza della dignità umana. Or vediamo come produce la contentezza interiore. Già s'intende, che, non potendosi avere moralità senza operosità, e che soltanto la moralità dando il sentimento di pace, questa non possano avere uomini disamorati e però infingardi. Ma consideriamo ciò più intrinsecamente. Quando riceviamo pe'sensi l'impressione dei corpi, e abbiamo sensazioni di vista, di tatto e simili, è un sentirci passivi. Ma se pensiamo, vogliamo, ci moviamo, non solamente vi ha relazione d'atti co'termini loro, con una verità pensata, con un bene voluto, con gli oggetti del moto; sì ancora sentiamo l'opera nostra interiore o esteriore, ossia avvi un sentimento del pensare, del volere, del moversi nostro. È dunque un sentimento d'attività, perchè si sente che operiamo co'nostri giudizj, co'nostri voleri, con la potenza motrice. Or la contentezza non viene dal sentimento di passività; perchè, restandosi passivi, ciò è un minimo di vita, essendo noi soggetto, anzichè causa: e però, fra molti piaceri, la scarsezza del vivere si palesa col tedio. Affinchè, dunque, col sentimento sorga il giudizio di contentezza, occorre l'operosità e un sentimento attivo di vita, o lavorare. Gli s'unisce bensì più o meno qualche molestia, e dicesi *fatica*, tantochè fatica e lavoro son pressochè sinonimi: molestia che nasce dalle difficoltà nell'opera o dallo sforzo; ma il sentimento

lieto di vivere operosi prevale dentro di noi, perchè sentiamo le nostre potenze in atto, sicchè la fatica temperata rende anzi più piacevole ogni diletto, e più grato il riposo, specialmente quando la consuetudine a lavorare ci fa più agevole, più pronta, più perfetta, e perciò più grata qualunque forma di lavoro. Questo, adunque, non già il piacere de' gaudenti che son sempre annoiati, è contentezza vera. Le più liete canzoni, che ci rendono allegri anche a sentirle, sonano perciò tra le fatiche de' contadini, o negli accampamenti, e nelle marcie dei soldati, come altresì le più serene parole de' crocchi amichevoli le dicon gli uomini che hanno faticato tutta la giornata.

6. Ma perchè il lavoro faccia contenti, bisogna che le potenze umane cooperino tutte ad un segno, prevalendo sibbene l'una o l'altra, non mai l'una senza l'altra; per esempio, nè i lavori mentali lascino quasi ozioso il corpo, nè i lavori del corpo lascino quasi oziosa la mente. Quand' artifizio di passioni, o d'interessi, o d'opinioni erronee non ci travìa, naturalmente la legge del lavoro è un' armonia delle facoltà umane; anzi, sta in ciò il naturale appagamento degli uomini laboriosi. V'è un' operare senz' affetto, a salti, a sbalzi, qua e là, per capriccio, per ispasso, per alleviamento d'accidia, senz' un termine fisso, un ozio con l'apparenza del fare; ma questo non è lavoro: che, quando ne merita il nome, guarda invece sempre *ad un segno,* e quindi allora soltanto si lavora *con disegno,* perchè tutte le facoltà cooperano a quant' uno si è proposto d'operare. Uno studio mentale qualun-

que, v'occorre sibbene la virtù dell'intelletto a scrutare, ma v'occorre non meno sanità di corpo a reggerne la fatica e a far de' sensi lo stromento della ragione; un lavoro manuale, v'occorre con la destrezza del corpo la conoscenza di ciò che fate, l'affetto intellettuale di ciò che fate; per necessità, dunque, cospirano in un atto allora le facoltà concordi. E che cosa ne deriva, oltre l'eccellenza dell'opera? *Un sentimento pieno di vita*, e quindi contentezza profonda, perchè tutte le potenze, aiutandosi fra loro, tutte operano, e la vita risulta dal tutto, non da parti divise. Gli è, adunque, per abiti artifiziosi o per errore quel separare, lavorando, le potenze fra loro, come l'intelletto da'sensi, o viceversa: separazione, che porta disordine o infelicità, perchè il faticare soverchio della sola mente accascia il corpo, e la mente stessa s'abbuia; viceversa, il faticare soverchio del solo corpo fa intorpidire la mente, e il corpo stesso s'ammala.

7. Ma l'accordo delle facoltà non esclude la distinzione de' lavori, o secondo la varietà delle inclinazioni umane, o secondo la necessità di ristringere l'operazioni ad un lato, piucchè ad un altro d'una cosa; onde scegliamo fra le scienze una scienza, tra l'arti belle un'arte, tra l'arti manuali un mestiero e una sua forma più speciale. Anzi, quanto più si svolgono le conoscenze nostre, tanto più scorgiamo le differenze; talchè diventa più necessario di specificare viepiù l'operosità umana, e a proporzione dell'incivilimento cresce la diversità de'lavori. Ecco la legge famosa, che lo Smith chiamò *distinzione* o *distribuzione* del lavoro; e indi viene,

non soltanto la prosperità esterna, sì la soddisfazione interna. Perchè la soddisfazione interna? Perchè, distinta così la varietà degli oggetti, a cui può tendere la varietà de'lavori, più facilmente s'elegge ciò, a cui s'attagliano più le tendenze nostre, onde più agevole, più fruttuoso riesce quanto facciamo. Perchè la prosperità esterna? Perchè, da'negozj meglio compiti spartitamente, viene il profitto universale. Dal selvaggio, che deve fabbricarsi dardo e arco, fin'a quei meschini agricoltori che si fanno da sè la tavola e le seggiole; poi da questi fino agl'innumerevoli negozj e mestieri d'una grande cittadinanza, per fermo ci ha progresso, così di benessere interno (purchè non s'oppongano i vizj), come d'esterne comodità. E quindi l'arte di ben lavorare sta molto in ciò, saper'eleggere tra molti lavori un lavoro, e tra molti rispetti d'un lavoro quello che a noi più s'addice. La *distinzione*, per altro, non significa *divisione*.

8. Da queste generali leggi d'ogni lavoro passiamo all'opere intellettuali e alle manuali. Troviamo felicità nelle nobili discipline, sì per l'altezza dell'oggetto meditato, sì perchè da studj ordinati procede vita ordinata, quasi un premio di verità e di bellezza. Poi, bisogna unire l'opera di tutte le potenze intellettuali e morali; unire anche l'opera della mente e del corpo, affinchè s'ottenga dagli studj un vivere sereno. L'antico adagio: *Purus mathematicus purus asinus* (puro matematico è puro asino) può allargarsi: *purus phylosophus, purus iurisconsultus, purus medicus, purus physicus, purus artifex, puri asini;* dacchè, se il

Matematico non badi punto alle leggi del pensiero, a' fatti dell' animo, e a' fatti esteriori, e se il Filosofo si rinserri nell'interne latebre del pensiero, e se il Giureconsulto ne' minuti accidenti del fatto a paragone della legge positiva, o se il Medico e il Fisico nell' apparenze de' corpi, e l'Artista nell' arte sua senza cercare mai altre notizie, allora l'intelletto si separa dall' immaginazione, che abbisogna in tutti gli esercizj mentali, o invece l'immaginazione si separa dall' intelletto, che abbisogna in tutto ciò che fa l'uomo com'uomo; anzi non basta, l'intelletto s' immiserisce in quegli ordini soli d' idee, l' immaginazione in quegli ordini soli di fantasie. Conseguenza di queste separazioni si è, che le potenze, segregate contro natura, non operano più a modo e verso. Ma quello che ora più preme all' argomento mio di notare si è, che una facoltà e un ordine d'operazioni crescendo a dismisura dell' altre, quasi un braccio che si muova sempre e l'altro stia fermo deformandosi perciò e talora storpiandosi, producon dentro l'animo una dolorosa, perchè troppo faticosa, intensione di animo, e un assideramento d'ogni altro affetto; e questi uomini d'una sola piegatura, o stiracchiatura, soglion riuscire i più disamabili a sè stessi ed agli altri, sempre scontenti e accipigliati e irrequieti. Come a' passeggieri, la via che ora pianeggi e ora scenda e monti, riesce meno faticosa che l'uniforme, perchè si mettono in moto muscoli varj, e intanto gli altri si riposano; così è per la sanità degli esercizj mentali, se no lo sforzo si raccoglie tutto in un punto, e la fatica è insopportabile.

9. Quindi, pel sereno appagamento giova l'esercizio delle membra. *Una mente sana in un corpo sano*, è precetto pitagorico, che serve alla stessa perfezione d'ogni disciplina per la naturale unione tra corpo e mente. Gli antichi filosofavano (e allora ogni disciplina dicevasi *filosofare*), passeggiando ne' portici e stando ne' giardini; perchè l'aria viva e la luce, come destano gli uccelli al canto, così destano l'intelletto a pensar più alacremente, non solo in virtù di leggi fisiche o fisiologiche, sì ancora per la più piena concordanza di tutte le facoltà, com'ho già detto; talchè forse i più peregrini trovati della speculazione non occorsero mai nell'oscurità degli scrittoj, ma sotto il raggio del sole o delle stelle. La vita uggiosa, sedentaria, tutta in crepuscolo di scuricini socchiusi, all'odore d'inchiostro e di rinserrato, la quale piace a' pensatori dell'età nostra, è veramente una misera vita, perchè disordinata; disordinata nella regolarità, senz'affetti, senza vivido fervore di moto interno ed esterno, un cadere monotono di goccie nel cupo di caverne assiderate. Bisogna che dotti e artisti si movano, veggano i firmamenti, ricevano la luce negli occhi e nell'anima; e, pensando a ciò, non meraviglieremo più, che Leonardo da Vinci paresse tanto svagato, e pur lavorasse tanto, e perchè i nostri dotti antichi fra tanti negozj scrivessero tanti volumi. Cagione di questo è, che, fra' moti vivi del corpo, l'anima pensa continuamente. Cella dell'animo è l'animo stesso, e vi riceve di fuori la materia de' suoi raccoglimenti.

10. Scendiamo a' lavori, che più direttamente si

riferiscono a' beni materiali; la cui necessità non possiamo mettere in dubbio, perchè l'uomo è anima e corpo. Dai tempi d'Adamo Smith in poi, comunque voglia definirsi o chiamarsi l'*Economia sociale*, sempre la totalità de' beni materiali, o la ricchezza, si considerò in tre sue relazioni: com'essa si produca, si consumi, si distribuisca; nè altra relazione ci ha. Ora produrre la ricchezza, utilmente consumarne i frutti, e bene distribuirla, è opera del lavoro. Si disputò tra gli Economisti sulla qualità e sulle sorgenti delle ricchezze: la terra o il commercio? la natura o l'arte? la cosa o la pecunia? Non devo trattare questa controversia; ma dirò, che in ogni cosa bisognano natura e arte. Or l'arte si è appunto il lavoro, che trae in atto le potenze di natura, e la fa condiscendere a' nostri bisogni. Senza lavoro la terra non rende; la pecunia poi, fugge o non vale. In qualche paese fecondissimo d'Italia vivevano, e anch'oggi vivono, abitatori grami; dacchè la terra sta chiusa, quando l'amore dell'uomo non la feconda. S'è anche disputato all'infinito sulle armonie tra producimento e consumo, e se diasi consumo non produttivo, e tra spese sterili o cagionative di produzione nuova, e così via via; ma, fra tanti ragionamenti, ragionamento supremo è un proverbio del popolo, che dice: *spendere e non guadagnare val quanto cavare e non mettere;* ossia, come la botte spillata dal mezzule, nè man mano ristorata dal cocchiume, si vuota, così nella famiglia o negli Stati consumare senza produrre, cioè senza lavorare, conduce all'indigenza: e questo avvenne tra' Romani, che consumavano le abbottinate ricchezze, e questo accadde fra gl'Italiani,

che consumarono i tesori de' loro padri. E altresì, avere ogni ben di Dio, senza sapere con l'industria spacciare la copia de' beni, riesce a nulla; e mi ricordo, allorchè le viti toscane buttavano vino quasi fontane, com'i possidenti e gli agricoltori lamentassero la sovrabbondanza, e gettassero anche per terra l'umore prezioso, rimpianto poi fra gli squallori della muffa; piuttostochè studiare i modi del renderlo capace a' trasporti ed a' commercj di terra e di mare, i quali avrebber dato prezzo all' inutile ricchezza.

11. Da' beneflzj del lavoro si ottiene l'equa distribuzione delle ricchezze, non solo perchè, dove si lavora da tutti e senz' artificioso sovrammucchiamento di capitali e di possessi, la miseria non si dà o non estrema; sì ancora e principalmente perchè, quand' unica legge all' acquisto ed al mantenimento de' beni si lascia il lavoro, questo rende impossibile o non dannoso l'accumularsi della ricchezza. E, di fatto, se favori, cioè privilegj, non vengano dati a nessuno, che cosa succede? Una semplice conseguenza: chi lavori, o conserva o acquista; chi non lavori, non acquista o perde. Già, non lavorando, si possedevano maiorascati e feudi, onde la possessione non andava dietro all' industria; ma dacchè, non lavorando per conservare o per migliorare i poderi, si fanno debiti, e i poderi si vendono per pagarli, la possessione va dietro a chi s' ingegna, e la proprietà si spartisce. Quando, inoltre, si proteggono certi capitali, certe Compagnie di credito, certe manifatture di questi o di quelli, nessuna fatica o poca serve ad assoprellare danari; ma, tolte le industrie

privilegiate, tolta ogni Compagnia privilegiata, per guadagnare più denari, bisogna lavorare o ingegnarsi di più. E, distribuiti possesso e pecunia equabilmente in virtù dell' operosa faccenda, cresce con la prosperità l' interiore felicità e moralità; sì perchè un altro proverbio dice che *l' affaccendato non ha grilli;* sì perchè, non dandosi le copie soverchie o le soverchie angustie, nell' aurea mezzanità mancano le gozzoviglie del fasto, e le tentazioni dell' indigenza.

12. Perchè, poi, segnatamente i popolani amino lavorare, e sappiano lavorare, due condizioni si richiedono, *istruzione opportuna* e *affetto.* Istruzione, perchè a lavorare giova conoscere quel che si fa; e per conoscere quel che si fa, non basta sapere appuntino il suo mestiero, sì avere l' intelletto aperto ed esperto a molte cose, chè una cosa ne suppone cento; come la luce non farebbe vedere un corpo, se da' corpi non si riflettesse, illuminando l' aria e l' occhio. Ma io aggiungeva, *istruzione opportuna;* giacchè non si tratti d' affastellare insegnamenti, ma sceglierli pochi e buoni, e darli a perfezione. E, poi, bisogna l' *affetto,* perchè non si fa, se non s' ama di fare; ma per amare ciò che si fa, non serve amare appuntino la tale o tal faccenda, sì avere il cuore dischiuso all' amore de' proprj doveri, e ad ogni affezione religiosa, civile, domestica; se no, l' uomo disamorato vuole ozj e piaceri. Onde arguiamo, che all' istruzione del popolo deve aggiungersi l' *educazione,* se pure lo vogliamo industrioso. Ne' paesi meglio faccendieri le scuole si moltiplicano e le istituzioni educative. Nè

parlando di scuole o d'istituzioni alludo solamente all'opera, che vi possan dare i Comuni e lo Stato, sempre ristretta di necessità e insufficiente; ma più all'alta sollecitudine de' privati, tanto chierici, quanto laici, al sovvenire i popolani col magistero educativo, come in Belgio, e in Inghilterra, e in Francia, e in certi Cantoni di Svizzera, e in Prussia, e in alcuni luoghi (ah! fossero più) d'Italia. Lavoro di popolani non può andare scompagnato da somigliante lavoro di carità, come i passi e i gesti non possono scompagnarsi dalle battute del cuore.

13. Questa necessità viene conformando la legge d'accordo fra le potenze, affinchè lo stesso lavoro non sia cagione d'infelicità e di vizio. Lavoratore, che per travaglio delle membra dimentichi l'intelletto, somiglia i bruti, com'apparisce in alcuni opificj d'Inghilterra, secondo le relazioni fatte al Parlamento e per indagini ordinate da esso; e questi lavori, che disumanano i lavoranti, son conseguenza di squilibrio ne' capitali, però di tirannia in certi Capitalisti, come lo squilibrio loro proviene da cagioni non ordinarie, dal debito pubblico ingente, da leggi proteggitrici o vincolative. Alcuni van tanto persuasi della necessità di non offuscare il pensiero e l'affetto, che confidano dovere un giorno i miglioramenti delle macchine sbandire l'opera delle braccia. Questo è troppo: perchè come la fotografia non può togliere la pittura, valendo meno il sole che l'intelletto; così la macchina non potrà mettere in ozio la mano, che si muove con una idea. Certo è invece, che le macchine o altro non

devono disfar l'uomo; come, in qualche officina inglese o americana le stesse deformità di molti manifattori, e il semispento lampo degli occhi, mostrano abbacinati gli splendori dell'anima. Bisogna che l'operaio stia qualche ora in riposo, e in casa sua, perchè senta d'esser figliuolo, padre, marito; bisogna far leggere all'operaio la storia del suo paese, perchè sappia d'essere cittadino; bisogna si lasci riposar la Domenica, perchè sappia d'esser uomo e cristiano. I lavori sono argomento allora efficacissimo di moralità e di prosperità; se no, l'uomo è quasi giumento, e quasi manubrio vivo di macchine morte.

14. Però, tanto l'ignavia, quanto la troppo travagliosa fatica producono del pari un medesimo vizio. Quale? L'abuso animalesco de' sensi, e specialmente l'*ebrietà*. Nella infingardia, che, non operando, le manca il sentimento di vita e di qualcosa che s'ami, cerca il Musulmano (per esempio) e il Cinese ubriacarsi di tabacco e di caffè o d'oppio, affinchè il passeggiero eccitamento de' nervi e della fantasia rechi l'oblio de' mali e della noia, e porti l'animo tra cose immaginarie; eccitamento convulsivo, a cui segue la spossatezza, e una disperazione languida e cupa. Ugualmente, l'operaio che tutto il giorno, e tutt'i giorni, e gran parte delle notti, ha nel corpo la tortura de' travagli, e il tedio di lavorare senza mai pensare nè amare, poi, ne' brevi momenti di sosta, tracanna liquori, tentando empire il vuoto de' sensi e dell'intelletto, e gustare con ansietà frenetica un piacere frettoloso, che valga i molti piaceri non potuti mai gustare

nella giornata. E accade ciò per un' altra cagione. Come nella *pigrizia*, così nell' *angosciosa fatica*, la parte animale predomina; giacchè nel travaglio materiale i dolori del corpo tirano l' attenzione tutta dell' uomo al suo corpo, e nell' accidia la mente non si raccoglie mai entro di sè, lasciando correre l' attenzione più sensitiva, che intellettuale, soltanto all' impressioni esterne: onde l' ozioso e lo smodatamente affaticato cercano la vita tutta quanta di sè medesimi nelle membra del corpo e ne' piaceri del senso.

15. Le leggi, adunque, che abbiamo esaminate, vengono alle seguenti. Si congiunge alla moralità il lavoro, perchè procede dal rispetto dell' uomo e de' suoi fini, e, cacciando poi dall' animo le voglie inquiete, appaga le oneste, e produce la pubblica prosperità in virtù del credito, che riposa nella buona fede. Genera felicità, inoltre, il lavoro dall' intima sua natura, perchè indi scaturisce il sentimento della vita di tutti noi stessi, o delle potenze nostre in atto e in armonia; quantunque l' une facoltà prevalgano all' altre, o quantunque i lavori si distinguano secondo le inclinazioni particolari e secondo la materia. Nondimeno, come per l' intelletto non dobbiamo immiserire il corpo, così per le industrie materiali, ond' abbiamo produzione copiosa, consumazione gioconda, e distribuzione non iniqua della ricchezza, non dobbiamo esinanire lo spirito; che, privo d' istruzione educativa e fra mezzo a fatiche smoderate, cagiona i medesimi vizj della dappocaggine oziosa. Ecco la gloria e le benemerenze del lavoro, per le quali l' uomo ch' è galantuomo,

è altresì valentuomo e contento di sè stesso; nobiltà dell' artigiano lavoratore, a paragone del quale la doviziosa indolenza è una grande ignobilità; unico stromento a' popoli di forte, agiato, concorde, libero viver civile. Alte verità, che prendono importanza maggiore per noi d' Italia, bisognosi di riparare, lavorando, gli ozj passati e le loro miserie. Non possiamo aver nobiltà senza lavoro, e sempre più nobilitare il lavoro val come nobilitare sempre più gli uomini e le nazioni. Degni però d' ogni lode mi paiono coloro, che non volendo l' iniquissima equità de' Comunisti, procacciano bensì di chiamare gli operaj a parte degli utili, sollevando la soggezione degli stipendj a compagnia d' industria, come già da secoli è il contratto di *mezzerìa* nelle campagne, o come da parecchi anni reggono a *Larderello* nelle Maremme Toscane lo *Stabilimento del Sal Borace* i Conti Larderel, o come a Schio ed a Milano fa e propone farsi per le fabbriche dei tessuti l' illustre amico mio senatore Rossi.

16. Queste dottrine ci richiamano tutta la dottrina del *Bene.* Lavorare dà contentezza, movendo dal sentimento d' onore; perchè la felicità interna procede dall' onestà, e perchè l' ordine morale si sostanzia tutto nell' onorare con la mente, con la volontà e con ogni atto l' ordine de' fini. Ordine di fini amato è il Bene in universale; ordine di fini riconosciuto, voluto, effettuato, è il Bene morale, o che risguarda la volontà dell' uomo; l' esemplare, che la volontà buona o l' arte buona deve osservare con diligenza, imitare con libera scelta, effettuare con efficacia, e a

fin di *Bene*, distinto dalla *Verità* e dalla *Bellezza* e unito inseparabilmente con loro, è la natura dell'uomo e delle sue attinenze con gli altri uomini e con Dio; l'esemplare poi della natura divien legge naturale, che, imponendo il rispetto de' fini umani, genera il *diritto* o l'esigenza morale del rispetto, genera il *dovere* o la necessità morale del rispetto, genera la *sanzione* del diritto e del dovere o il sentimento del rispetto ch'è felicità interna. Così la verità, in sè stessa e ne'suoi contrassegni universali, porge il criterio alla volontà buona; la cui legge naturale, ma con titolo divino, produce in ciascuno il morale sentimento, nel genere umano il morale consentimento, nelle morali dottrine il consentimento scientifico, nelle religioni positive una comune religiosità che si compisce nel Teismo ebraicocristiano; universalità che il Panteismo confonde, il Dualismo separa, lo Scetticismo nega, dove la scienza unisce, distingue, comprende in armonia. L'ordine morale si svolge con tre operazioni: riconoscimento fedele o retto, che ci palesa l'ordine de'doveri, la libertà e uguaglianza e fraternità de' diritti, l'estro eroico degli atti e abiti supererogatorj, la sanzione della pace nell'amore del giusto e dell'onesto, l'immortalità che vien supposta dall'ordine morale intero, le regole della coscienza, e la parola eloquente che le persuade all'affetto degli uomini; poi, volontà buona che, illuminata e retta, è potentissima; infine, gli atti umani che dipendono da essa, o effettuazione di ciò che la retta ragione ha conosciuto, e l'amoroso volere ha eletto. Donde nascono l'arti speciali del Bene: ossia *l'arte de' doveri*, ordinatrice della volontà con

l'ordine de' fini entro di noi, nella società universale degli uomini, nella famiglia e nella Religione; *l'arte de' diritti*, ordinatrice de' mezzi esteriori all'ordine dei fini, ponendo con leggi positive le giuridiche obbligazioni e le sanzioni d'ogni diritto esternamente determinabile; *l'arte delle sanzioni*, ordinatrice del sentimento umano per l'ordine de' doveri e de' diritti, così nella coscienza lieta di rispettare ciò che merita rispetto, come ne' premj e nelle pene del viver politico, nella difesa interna e nell' esterna, nell' escludere ogni vendetta e ogni guerra privata, e nel promovere l' operosità entro e fuori di noi per consapevolezza della dignità propria e comune. In tal modo dall' idèa universalissima del Bene, ch' è ordine di fini amato, si giunse a questa pienezza, che abbraccia l' uomo e i popoli, com' una sinfonia vien crescendo da tenui preludj al pieno degli stromenti e dell' idea musicale.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.

INDICE DEL VOLUME SECONDO.

Nel medesimo formato.

Arte, Patria e Religione. Prose di Giambattista Giuliani.— Un volume. . . . . *Lire ital.* 4

La Letteratura Greca, dalle sue origini fino alla caduta di Costantinopoli, e **Studio sopra Pitagora,** di Silvestro Centofanti. — Un volume 4

La Nunziatura di Francia del cardinale Guido Bentivoglio, Lettere scritte a Scipione Borghese, cardinal nipote e segretario di Stato di Paolo V; tratte dagli originali e pubblicate per cura di Luigi De Steffani. — Volume 4° ed ultimo. 4

Poesie edite ed inedite di Giulio Carcano. — Volume secondo. — *Il Libro di Dio*, Carme. — *Poesie varie.* — *Valentina Visconti.* — *Spartaco.* — *Ardoino Re d'Italia,* Tragedie. 4

Canti di Roma Antica di T. B. Macaulay, e **Poesie sulla Schiavitù,** e **Frammenti** di E. W. Longfellow, tradotti in versi italiani da Louisa Grace-Bartolini. — Un volume. 2. 50

Autobiografia di un Padre di Famiglia, del Prof. Giuseppe Levi da Vercelli. — Un volume. 2

Storia della finanza italiana dal 1864 al 1868, lettere di Ruggiero Bonghi al Senatore G. Saracco. — Un volume . . . 3

Scritti editi e postumi di Carlo Bini, reintegrati sui manoscritti originali e notevolmente accresciuti per cura di G. L. Pieroni. — Un volume 4

Teorica della Religione e dello Stato, e sue speciali attinenze con Roma e le Nazioni cattoliche, per T. Mamiani. — Un vol. 4

La vita militare. Bozzetti di Edmondo De Amicis, Uffiziale dell'Esercito. — Un volume. 4

Rime e Prose originali e tradotte di Louisa Grace-Bartolini, raccolte per cura di Francesco Bartolini. — Un vol. 4

Dell' Unificazione della Lingua in Italia, Libri tre del Prof. Pier-Vincenzo Pasquini. — Un volume. 4

Introduzione alla Filosofia della Storia, Lezioni di A. Vera, raccolte e pubblicate con l' approvazione dell'Autore da Raffaele Mariano. — Un volume.. 4

Shakspeare e Goethe, *Otello.* — *La Tempesta.* — *Arminio e Dorotea.* Traduzioni di Andrea Maffei. — Un volume 4

Novelle vecchie e nuove, di Francesco Dall'Ongaro. Seconda edizione. — Un volume 4

Racconti di Francesco Dall' Ongaro. — Un volume 4

Storia degli Esseni. Lezione di Elia Benamozegh. — Un vol. 4

Le Vite parallele di Plutarco, volgarizzate da Marcello Adriani il Giovane, tratte da un Codice autografo inedito della Corsiniana, riscontrate col Testo greco ed annotate da Francesco Cerroti e da Giuseppe Cugnoni. — Sei volumi. 24

Della Pena di Morte, Discorsi due di Niccolò Tommaseo. — Un volume. 4